[illegible]

ایا صوفیه
٩٩٤

لا اله الا الله محمد رسول الله
صادق الوعد
الامين

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بلية نجا منها
عمار المساجد وفي الحديث الاخر
اذا نزلت عاهة من السماء عفي منها حملة القران
وعمار المساجد صدق

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينادي
يوم القيمة اين جيراني ويقول الملائكة من ينبغي له
ان يجاورك فيقول اين عمار المساجد صدق



وقف ظل الله الممدود رأفته على الامم وبسط خليفة الله المجموع على شفقته على العالم
ممهد اصول الامور مشيد اركان الدين المنصور السلطان بن السلطان السلطان
ابو الفتوح الغازي محمود خان بن السلطان مصطفى خان جعله الله في امره
بالمعروف ماجورا وسعيه في النهي عن المنكر مشكورا
وانا الفقير اليه سبحانه وتعالى مصطفى طاهر المفتش
بالحرمين الشريفين المحرر عفي له



بسم الله الرحمن الرحيم وبه اكتفي لله الحي الاحد حمد الحنوية
نحمد على ما اولانا علم الفروع ومنحنا من ورد روضة الروع واستنبطها
العلماء بابداء الآراء من اصول المشروع وارووا بزلال شي ‌آلهم
غلال عطاش بجموع واهم الله تعالى الجنان والربوع وترابهم بصنوف
الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد
المبعوث لنصح وفلاح الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص
والخضوع ما آل غروب وطلوع وهال غروب وضروع وبعد
فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله الى جنته برشده ان
ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبائي ومخلص اخلائي
قالوا ان كتاب المنار للامام النحرير سيد الاحرار والهمام النحرير
سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار ما رأت مثله الابصار
مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالنول الوفي اسكنه
الله في جنة مفتحة الازهار وادركه في كنة تجري من تحتها الانهار
باهر المنقبة والمنار ذائع في الاقطار كالامطار سائر مسيرة
انضار الانظار صائر اعالي الامصار انار لكن كشف اسراره

قوله وقيل معناه خلق الهداية فينا اي الاهتداء كما سبجيء من تعريف المتقدمين من مشايخ اهل السنة ويدل عليه قوله فينا والالم يبق الفرق بينه وبين النصر الاول فان الدلالة من الله تعالى لا تكون الا بالخلق

اسراره والتعمق في الاغوار قد ادى في افئدة الرائدين نارا وكان
له شروح وقال طول ينال من طالعها ملالا وكلالا نسألك ان تشرحه
شرحا على طريقة لحل مختصر مقاصد المتن حلا حاويا على عوائدها
البريعة خاويا من زوائدها البشيعة وعلى لطائف فوائد جديدة
جديدة وشرائف فوائد سديدة فقلت لهم انى وهن العظم
مني ووهنت الطبيعة والقوى وقاحت القطيعة والجوى
وجبت ولازمني عدة العلل ووجبت وقاربني علة الاجل
مع انكدار وآن بفقد مال وخول وانتشار جنان من انيات وحول
والعلم حال حاله الى الخمول وبطل وبجهل حال جاهه الى الفحول وبطل
واين اصفاحهم ايقاع الامل فاعادوا الالحاح علي ثانيا وجنائح
الاقتراح الي ثانيا فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس لوصل
الى ضرب اخماس باسداس فلاح لي ان ليس فلاح سوى
اسعاف حاجتهم والانجاح فانقرضت كلامهم وشرعت مرامهم
متوكلا على ولي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا
الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام
الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر فعند
عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل

براعة الاستهلال وهي كون ابتداء الكلام مناسبا للمقصود وهي تقع في ديباجات الكتب كثيرا

الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايراد ما جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس الافعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن يعني تادب باداب القرآن قيل مدار اعظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انحل الله في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا التحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها

وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع

الخلق بضم اللام وسكونها السجية والطبع كذا في الصحاح وذكر القرطبي في تفسيره الخلق في اللغة هو ما ياخذ الانسان به نفسه من الادب لانه يصير كالخلقة فيه فاما ما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو بالكسر السجية والطبيعة لا واحد له من لفظه فيكون الخلق الطبع المتكلف والخيم الطبع الغريزي انتهى منه

الدين وضع الهي يدعو اصحاب العقول قبول ما عند الرسول عليه السلام

اعلم انه من حاول علما فعليه ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه فاصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه ويقال على القواعد نفسها لان كل علم يصح ان يقال للادراك ولمتعلقاته والفقه التصديق بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من تفصيلاته وتمامه في التحرير وغايته معرفة الاحكام الشرعية كذا قالوا واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية من جهة تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البديع منه

الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع وهو الله سبحانه وتعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا

من الجوع والعطش والخوف والغضب

فانه مخلوق لا محالة ثم الاظهر ان الجسد الاحتراز عن الكفر الى قوله الى الخير فانه مسوق للاحتراز عن الاديان الباطلة

اصول الشرع

اي ادلة المشروع فالاصول الادلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي كذا في البديع منه

قال العلامة التفتازاني في التلويح وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره

اي اذا اريد كون المصدر بمعنى المفعول او الفاعل واضافته لتعظيم المضاف اليه او المضاف

والشرع وان جاز ان يكون علما لهذا الدين وان يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لان معنى المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف

اذ لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك
لان الاصول ليست اصولا للنفس الشارع والاظهر ان الشرع هنا ليس مصدر
بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح
الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا
والشرع شامل لهما كالفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة
الاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل
ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة
استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال
الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية مرادف للفقه
لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر
لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور
ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه
عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة
لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل
الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله
المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي
مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في
اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله صلى الله عليه وسلم

وسلم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية
الطوف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع
قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان
كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن
فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلاثة
كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او
للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع
بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع
المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي
قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس
بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان
يفرد ذكره قلنا ذاك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي
تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز
نسخ الكتاب او لان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس
مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا
ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا
كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا الوصف
الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه
جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم

لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي ودخول الحمام وفيه نظر ولا يرد
ان يقال هذه علة صدرت التوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد
عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس
وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصر الاصول
في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا
فقد صارت شريعة لنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم قصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل
كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه
عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وجه الحصر على الاربع ان ماهو حجة
في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول
فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس
والاولان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو
ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على
كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام
على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في
هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف
للقرآن لا المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا
ان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف
للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على

الكتاب

على الرسول صلى الله عليه وسلم صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا
اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه صلى الله عليه وسلم معروفا
بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة
كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه
صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على تقدير الاحصان
فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف
موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج
ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على
تصور القرآن بمفهوم تشخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان
يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهوم كلي عام موقوف على تصور
المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه
مجموع متشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية لا التشخصية قلنا هذا تعريف له لا من حيث انه مجموع من
جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه
دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن
على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن في عرفهم كالكل
بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم
كلي متناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما غير مختصة
به هي كونه منزلا على الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوبا في المصاحف منقولا

الينا نقلاً متواتراً ولم يتعرض لكونه معجزاً لانه ليس من تركيب الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي تقسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم كالخاص وهو دليل القطع

المنقول عنه نقلاً متواتراً وهو ما امتنع فيه تواطئهم على الكذب يخرج به نحو قراءة ابي ابن كعب فعدة من ايام متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائداً لا حاجة اليه قلت الالف واللام في الجمع اذا لم يكن للعهد فهو للجنس فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائداً لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لانه في الاصل من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيداً ومما يورد على التعريف التسمية في اوائل السور فانه يحد صادق عليها وليست من القرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآناً ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب

والجنب فانما جاز لقصد الثناء لجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب ففيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقاً لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم اللفظ والمعنى الى ثمانية اقسام من جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفاً للخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذاته تعالى ولم يرد بان النظم والمعنى جزء آن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضاً وليس نظماً مهملاً بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركناً لازماً في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والصحيح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف

نقيض الرجوع بلزوم ذلك مبني على تحقق التعريف المذكور في زمن الامام
لانه اما ان يكون المعنى المجرد قرآناً فيلزم بطلان المذكور
واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلوة بدون القرآن

او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى وانما توقف احكام
الشرع اى الاحكام الثابتة فى الشرع المتعلقة بالقرآن احترز به عن
القصص والامثال والمواعظ الواردة فى القرآن لان النظر فيهم ليس منها
والمراد من الحكم هٰهنا المحكوم به المتعلق بالقرآن وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اى اقسام النظم والمعنى
اورد كلمة انما ردًّا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اى اقسامهما على
تأويل المذكور اربعة ولكل قسم منها اربعة ايضاً والاقسام كلها
مذكورة فى المتن وجه انحصار الاقسام اما اقسام النظم والمعنى
فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله فى معناه
فان كان بحسب دلالته على معناه فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا فان
لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثانى وان كان بحسب
استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثانى فهو القسم الرابع لانه لا قسم
فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النظم الاول فى وجوه النظم قيل وجه
الشىء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام
اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى
الاعتبار اى فى اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة
ايضاً لغوية فلا فائدة فى ذكرها فكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم
وضعاً لغة وشرعاً ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا
اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة
اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه فى وجوه

النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا
الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق
الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم
بالمخصوص وهٰهنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
في الفرق بين رجل ورجال خصوصاً وعموماً يثبت بالصيغة لا بالمادة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج
من الاقسام المذكورة لان استعمالها فى المعانى الشرعية مجاز والمجاز
خارج عن هذه الاقسام داخل فى وجوه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى
بالصيغة والوضع وهى اربعة الخاص والمشترك والمأول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على
الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان
كان الثانى فان ترجح البعض على الباقى فهو المأول والا فهو المشترك والثانى
فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة ايضاً الظاهر والنص والمفسر
والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهراً اولا فان ظهر معناه فاما ان
يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو
الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا
فهو المحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل
والمتشابه والمجمل لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة او لنفسها فالاول الخفى والثانى ان امكن ادراكه بالتأمل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجواً فهو المجمل والا فالمتشابه فالثالث

معرفة اقسام النظم والمعنى

وجوه النظم

وجوه البيان

فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان
او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان
كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة
ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم اللفظ والمعنى باعتبار معرفة
احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل
اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك
لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه
استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان
ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان
اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو
الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو
بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي
فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات
الفاسدة التي يجيء بيانها الا ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي
هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في
قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب

والا فكان المناسب ان يقول الرابع في افادة الحكم مؤدى ذلك هو ان لا يكون منشأ التسامح مجرد ايراد لفظ معرفة
والا فلا وجه للتعرض لتغيير ما ذكر بعده ولا يذهب عليك انه لا وجه للاقتصار في بيان التسامح على قوله لان المعرفة
صفة قائمة بالعارف ثم انه ان كان يدعي التسامح فيما لو قيل الرابع في وجوه الوقوف فاما ان يكون من جهة لفظ الوجوه
او من جهة لفظ الوقوف ففيه كلام لان كل واحد منهما ليس بمخصوص بهذا القسم اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
البيان والاستعمال ايضا ليسا بصفة قائمة بالكتاب ابن العزمي

الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في
افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة
هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل
الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان لكل واحد من الخاص والعام
والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام
يحصل من ضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة
في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار
العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول
وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيمات لا اقسام وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا
وقس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستعمل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون
الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام
الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن
وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
سماه قسما مجازا ولك ان تقول ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز
لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون
نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا لا

فلا يكون اقساما حقيقة بل اعتبارية

يريد بالعبارات اسماء الاقسام كالخاص والعام

بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس يتناول الكلمات
المستعملات وما يكون دلالته بالطبع والعقل وضع لمعنى واحد خرج
به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين
او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة
الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم
المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني
بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز
به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل
الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة
المطلقة من قبيل الخاص لكونها معلومة الذات من قوته والابهام
فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد
صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر
عن ان يكون له افراد او ثلا كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام
وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه
موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد
اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لا التسمية للافراد
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه
من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع
او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء

الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على
كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه
مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا
وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم
نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين
في الحكم كالمجنون وغيره قلت كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة
وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي لمعنى واحد حقيقة عينا
خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال
الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء
الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه
اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة
ان يتناول المخصوص قطعا يقينا اى قطع ارادة الغير عنه فاذا
قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت
القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل
كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حائط
غير مائل لاحتمال سقوطه لم يلم واذا كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان
اى بيان التفسير لانه محكم بيانا التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول
متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس
فاى فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي
زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد
لكونه بيانا لا نسخا والبيان اما للاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء

مساعي لانه واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا ابطال هذه مصادرة
على المطلوب لان المدعي عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه
فلا يجوز هذا التفريع لما ذكره لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي
الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل
بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على
سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رحمهما الله
لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء
وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل
البيان فمن لحوق التعديل به فجعل فرضا يكون زائدا على النص
بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار
المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي
وهو يحتاج الى البيان قلت لا نسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى
قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ عن
دليل وقد تقدم بجوابه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله
وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء
بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء
عند مالك لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله
مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي رحمه الله لقوله

صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه كما ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك
لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله والنية وهي ان
يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي
رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات في آية الوضوء
وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وامسحوا برءوسكم خاص معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة
واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا
له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم
التعديل في الصلوة قلت لو قلنا في مكمل الوضوء بالوجوب كما في
مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة في مكمله
اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء
لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله الشارح
ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس
الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر ولا
بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان
يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث

الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله
فخبر التعديل من القسم الثالث لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلاثا
فقال للاعرابي ثم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر
النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء
ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا
دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك
اذ لا يدل على عدم الوجوب الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب
على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض
بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه
فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه
اول بيت وضع للناس قال الشافعي رحمه الله شرطها في طواف
الزيارة لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان قلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز
ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل
لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة
اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة
الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة
الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله
بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل

وهو خاص قطعي في مدلوله ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب عزمي زاده

[illegible]

فيه اشارة الى ان الكلام في الوضوء الذي هو مفتاح الصلوة واما الذي هو قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة على ما صرح به صاحب التلويح في مباحث النسخ عزمي زاده

مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل
البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدره الشافعي رحمه الله بثلاث شعرات لكنه مدفوع
لان من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال له انه مسح برأسه عادة فيبقى
ذلك البعض مجملا ولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى
ايجاب ذلك على حدة وللقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ فالاولى
ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها تجوز
الزيادة على الكتاب والتأويل اي بطل تأويل الشافعي القرء
بالاطهار في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء
مدة ثلثة قروء والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي
رحمه الله القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقولك
آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن
فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض
وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به ولان الهاء في الثلثة
يدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث
وتأنيث العدد عكس التأنيث والجواب عن الآية بان اللام
فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله
لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن

ان اراد به الخروج عن العهدة عندنا فممنوع كيف والمفروض عند اصحابنا انما هو ربع الرأس وان اراد عند الشافعي فغير مفيد وكان الاولى ان يقول وامكن العمل به بحمله على الاقل لتيقنه كما في شرح المنار للشيخ اكمل الدين ثم الاظهر ان يقال ادنى ما ينطلق عليه اسم المسح كما في سائر الكتب عزمي زاده

اجيب عنه بان منشأ الاجمال من حيث العدد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره هو ورود الامر بصيغة التفعل فانها للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الابتداء في المسح فالتحق خبر العدد بيانا به لانه يصلح بيانا له عزمي زاده

اشار به الى ان الدليل مرفوع لعطفه على ... بطل بخلاف البواقي فانها مجرورات لعطفها على ... عزمي زاده

وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم وما اخترناه من حمل القرء على الحيض هو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم عزمي زاده

يريد به التنبيه على كون يتربصن خبرا في معنى الامر على ما صرحوا به ح

كذا في نسخ هذا الشرح واكثر نسخ سائر الشروح لكن الموجود في نسخ الكشف المحيطة وهو الصواب او الحيض ليس من المؤنثات السماعية فانها محصورة وليس فيها لفظ الحيض واختصاصه بالنساء لا يقتضي ذلك كما لا يخفى الا ان يدعى كون الحيض جمعا جنسيا للحيضة كالتمر للتمرة عزمي زاده

عباس رضي الله عنه فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري
وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان
الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد
باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر
روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم
فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها
في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة
قرأين وبعضا لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا
لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت
الثلاثة كما لا تحتمل النقصان لا تحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض
يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون
التربص ثلاثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب
من العدة لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان
عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث
وادنى الجمع ثلاثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية الزوج
الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة
لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة
مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود بثلاث

بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم
الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة
عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى
ان يحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول فيه
بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين
واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي رحمهم الله بقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله سبحانه وتعالى جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة المتأتية بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة
للغاية وهي غير مؤثرة في المحل بل هي منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل
بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه
مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه
وهو الغاية بل كان ابطالا له الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه
قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا في
التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لا الاصابة
زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة

وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا
ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق هو من عسيلتك وغيّى عليه السلام عدم العود بذوق
العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم
يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حادثة جديدا والذوق علة للعود
فيثبت به الحل اي الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو
كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد
سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان
قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق
والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل
له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه صلى الله
عليه وسلم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية
لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك
العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم
المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل
يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي

وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في
الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم ان الزوج
الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان الحل كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا
العسيلة كناية عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة
الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي
ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله
تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان
عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله
يجتمعان لانهما مختلفان محلا لان الضمان للجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب
القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان
محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة ونحن نقول القطع موجب انتفاء الضمان
لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم
يكن عاملا بحديث المخالف وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة
بل ابدا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم ما ابيتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه
وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء
لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد بها ما يجب
حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى
وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا
بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية
من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا
الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى

ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون
حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في
سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في سرقة الخمر لان من شرط القطع ان يكون المسروق
معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة
انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا
وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولذا لو وجده قائما بعينه
فله ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله وانتقال العصمة دون
الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت
حرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن
انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فاذا قطع
تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقط الضمان
في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رحمه الله
فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه
قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى لحفظ عليه فكان
الحفظ بالقطع خيرا من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد
قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما وهذا يرجع الثواب
اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق
حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك كذلك اي لكون الخلع
قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي رحمه الله

الآية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ... فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون صح

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الآية

اي سواء كان ... عوضا او بغير عوض

رحمه الله لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده تمسك المصنف رحمه الله بقوله سبحانه وتعالى فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام
ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا
على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو
الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او
بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا
بالكل وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل
لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان
يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع
لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها
بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء
الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما تصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل التطليقتين ولصار
عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مترتب
على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله
الطلاق مرتان لا ينافي اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما
افتدت به في التطليقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء
وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون

الطلاق اربعاً وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب
في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون
الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث
بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي
قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل
ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون تسريح باحسان اشارة
الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما
روى ابو رزين العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فبعد التسريح فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية
الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري
عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة و وجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير
في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها
بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي يتم
وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا
مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي رحمه الله
لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها

الرجعي صح

بالطلقة الثالثة صح

[illegible]

لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا
وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق
قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياسي وانما عرف بالنص والنص ورد في
المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا
وقال الشافعي رحمه الله تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان
البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة
عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله تعالى فان طلقها متعلق بقوله
صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل
مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا
له ويجوز ان يكون بدلا من ورآء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد
لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ
لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد
عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الآية ان العقد
المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه
المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي
بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سميناه او نفيناه فمن اخر
وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت
ثبت في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها بما معك
من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو
غير مقبول بمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة

قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله لا مهر وجه التمسك ان الفرض
خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار
مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان
الكناية في قوله فرضنا الى المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير
هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به
اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه
يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله
سبحانه وتعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب
بل في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب
عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى وما ملكت ايمانهم فان نفقة
الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه
لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة
في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض
القاضي النفقة اي قدرها وتسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة
واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا
دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة
في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة
ولا نسلم ان قوله تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب
لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت
ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور
بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض

الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر
في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك معنى مجاز كذا قال التفتازاني
وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث
اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد
موجود في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ
لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول السفر
ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم لا يجوز
لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الضرب الثاني
استعمال آلة الضرب لا لبعد في غيره والآية ليست كذلك لان فيها قرينة
على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما قوله
عليهم فلتضمنه معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب
لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبين النبي صلى الله عليه وسلم بهذا
الحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فيما اوجب الله علينا
غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي صلى الله عليه وسلم **ومنه الامر** اي
من الخاص وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالاستعلاء عن الدعاء
والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد
بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى لو صدر

وبالقيد الثاني

افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا
وهذا ينسب الى سواد الاكثر. والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على
طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع
وذكر في شرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب
ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا
قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا. اعلم ان الامر
يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى
المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه
بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع
لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز
ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لانه مما يجب
على المكلف ولان الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد
من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا
يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون
مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس
كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان
الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما الى جانب المعنى

المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة والى جانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول
لانه هو المقصود من هذا الباب. وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس بسهو
ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب
ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم
في ان الامر سبب لما هو موجب فان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق
لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة
الى متمسك العامة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل
اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام ايكم
مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح
الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم
كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل
اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا
لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وللقائل ان يقول الانكار

لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به صلى الله عليه وسلم ولهذا
علل بقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل
الانكار باخبار جبرئيل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام
وكيف يجوز الانكار على الفعل للاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم والوجوب
استفيد بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل
اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم
بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل
فهو مأمور به فيقال له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن
تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم
ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب
فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه على الفعل
مجاز لانه سببه لا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول
على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان اوامر على صيغة فواعل
لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كأن
صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على
نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا الامر مبنيا على غير
واحده نحو اراهط في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق
الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى و
فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى

فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضي
حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه مستعمل
في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر
امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد
لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف
ولو لم يكن موجبا للطلب لو دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله
يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا
رد لقول بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله فانهم قالوا موجبه في اغلب
الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز
الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك
على انه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد
عن القرائن وفيما ذكرت قرينة فيه دالة على عدم الوجوب وهي ان
الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لانا اثمنا على الترك فيعود
الامر على موضعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر
هذا دليل العقول لمه وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص
وهو قوله سبحانه وتعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور

في فعل ما أمر به وهو دليل الوجوب فدل المراد بالنص قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم
واستحقاق الوعيد لتاركه كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
أمره أي أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب
أليم فالله سبحانه وتعالى خوفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا والعذاب
في الآخرة بسبب مخالفتهم الأمر لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة إلا إذا كان المأمور به أي المخالف واجبا
فإن قلت قوله عن أمره ليس بعام لأنه مفرد فلا يقتضي أن يكون مخالف
كل أمر مأمورا بالحذر قلت إنه عام لأنه يجوز استثناء مخالفة كل
واحد من أفراد الأمر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فإن قلت
يجوز أن يراد بمخالفة الأمر إنكار حقيته فلا يدل على وجوب إتيان
المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى
الأمر هو إتيان المأمور به ومخالفته تركه وأما اعتقاد حقية الأمر
فإنما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة الأمر فإن قلت هذا
إنما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية
التهديد ولحوق الوعيد فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما ليلحق به الوعيد
ودلالة الإجماع لأنهم أجمعوا على أن الموضوع بطلب الفعل هو الأمر
فيكون الطلب كاملا لأن الأصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب
إنما يكون إذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به إذ لو رخص لم يكن
طالبا من كل وجه وهذا الإجماع يدل على أن موجب الأمر الوجوب
وإنما قال دلالة الإجماع لأن الإجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى

المدعى وإنما ينعقد على ما يدل عليه فإن قلت لا نسلم الإجماع لأن غير الأمر أيضا
يدل على الطلب وهو قول الشارع أوجبت عليك أو طلبت
منك بتتبع الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت
إخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول أي الدليل العقلي وهو أن
كل مقصود من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة
والإيجاب أعظم مقاصد الفعل لانضباط الثواب والعقاب فلأن
يوضع له عبارة كان أولى وهي الأمر فإن قلت هذا إثبات اللغة بالقياس
وهو باطل قلت القياس لإثبات عدم أصالة المشترك لا لإثبات اللغة
وقيل المعقول هو أن السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق
العقاب ولولا أن الأمر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الأمر متعد
لازمه الائتمار فالأمر لا يتحقق بدون الائتمار أي الامتثال كما لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار نظرا إلى أصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما
للأمر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل
فنقل الشارع الوجود إلى الوجوب لأنه مفض إلى الوجود قضاء
لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الأمر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية لا اللغوية لأن الوجوب ليس إلا بحسب الشرع وفيه نظر
أما أولا فلأن الخلاف في صيغة الأمر نحو افعل وغيره لا في لفظ الأمر فلا يكون
الدليل واردا على المدعى وأما ثانيا فلأنه لا يخلو إما أن يراد به اللازم
الحقيقي أو اللغوي لا سبيل إلى الأول لتحقق الأمر عند انتفاء الائتمار
يقال أمرته فلم يأتمر ولا إلى الثاني لأنا لا نسلم أن الائتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا

كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر
فلان اى امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين ان موجب
الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في
بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر
الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا
لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على
فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون حقيقة فيه
كما اذا اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد
فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اى قال الكرخي والجصاص لا يكون
حقيقة لانه جاوز اصله اى اصل الموضوع له وهو الوجوب بمعنى
لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم
الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب
غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان
قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من
الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى
يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس
الحكم يخص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون
الامر للندب او للاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب

الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما
يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب والاباحة اذ المراد انه
مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل
مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا قلنا زيد حيوان وطائر حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر
الاسلام من غير الموضوع له المعنى المجازي بناء على عدم اطلاق الغير
على الجزء على ما عرف في تفسير الغير في علم اصول الكلام وبهذا البحث يتبين لا
يتم الابحاث من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست
بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اى لا يوجبه
لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالموجب عليه • اراد ان يبين
ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة ولا وان لم يوجب
هل يحتمله ولا • التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر • الا اذا قام دليل
يمنعه • لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج
فقال العامنا هذا ام للابد • فان قلت لو فهم لما سأل • قلت سأل
لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما

فاشكل عليه فسأل

تقييدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة تفيد ذلك بالاتفاق
ولا يحتمله وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا
والنكرة بالاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها
كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك
سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر
بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها ولم يكن قال
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط او مقيدا
بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك
لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله صلى الله عليه وسلم
الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم
لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به
وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد
اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه تقع
على الوحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان
طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمل ولا تعمل نية
الثنتين يعني لو نوى زوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه
ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب
اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
الا اذا نوى وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت

قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين
قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتقييده يخرجه عن موضوعه الكلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد
لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل
ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان
الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يكون
المرأة امة فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي
طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس
لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلقي فلما صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود
المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالوحدة لان المقتضي لا عموم له
واما قوله طلقي فامر وله ترقي ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار
الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل
وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد
سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد
مركب فالفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد
انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية
مطلقا من غير اشعاره بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع
الا عند قصد الانواع والعدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس
بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون

والقائل ان يقول لا نم ذلك فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد منه

كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كما في الانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي
خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع
واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية
وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عن من قال الاوامر المعلقة
والمقيدة يتكرر يعني تكرار هذه العبادات وامر الشرع باعتبار تكرار الشرط
الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة لها قلت كلامنا
في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها
في ذلك عندنا بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه
قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب
والسبب والحاصل ان الفريقين مما يقولون بالتكرار لكنا نسنده الى
السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابتان لشيء واحد عندهم فان قالت هذا مشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الشرط قلت الانسان
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال
اعتقت غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه
ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القائسين
لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق
فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا
ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لا يحتمل التكرار فلا تملك

تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا
نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة
فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل
على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع اطرافه
الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله اليسرى
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي رحمه الله قال ان
سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى
لقوله صلى الله عليه وسلم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى
ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك
جرى مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اريد
كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة
وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يكن
هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر
الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي
رحمه الله ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة يجوز تقييد

المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال
بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام
الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد
صغت قلوبكما **وحكم الامر** لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله
التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان
اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ
تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله التسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان
المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب
لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم
نفس الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم
الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف
بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها
لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المامور به ان كان عين ما علم فهو الاداء
زاد صاحب المنتخب قيدا وهو المستحق في الاداء والقضاء لان التسليم
غير المستحق لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد
لان قوله بالامر يفهم منه التسليم المستحق لان الامر ورد به ولان معنى التسليم
تحصيل السلامة وهو في اداء واجب انما يكون اذا سلمه الى المستحق وزاد
بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول
انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات فانه

يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول
من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب
فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم
مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا
شرع به فافسده فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه
ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور لان يكون حقا له لو صرف
دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد و
ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله
نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
مجازا وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية
القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما لان كل واحد منهما
خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو
موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج
عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء
وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله خلافا لبعض
وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء
يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد
فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال صلى الله عليه وسلم من

فانه صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلابد من اخراج
يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب
قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لا يخلو اما ان كان الواجب انما يسقط
بالاداء او باستغلال اخر له بالحج وكلاهما منتف بخبر مافات كان باقيا
في ذمته مضمونا يعد ورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه
جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى
الروايات عن ابي حنيفة رحمه الله ولو سلم فقضاؤه ما ثبت بقوله
صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعي
اعم قلت لا استدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو
بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من
شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس ثمه فلما كان وجوب
القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر المكلف
عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان
قضاءه يجب عليه عند المحققين وغيرهم لا يجب عند غيرهم
لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور
بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود وقال ابو اليسر الفوت

الفوت والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال
الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء
في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يقال
انه مأمور بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامام الغزالي
والرازي وقال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا فانهم
قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة
في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام
قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل
ان يقول مراعاة وجوب الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان
وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت
لو فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها
كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزئه
الايماء فلو كان حال الاول معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الاداء
الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها
وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب
القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت
بالنص ان الواجب ما سقط بهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر وهذا
سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء
بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب قضاء الصوم
والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذران

يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم
مقصود وهذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان
يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء
في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه
واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان
آخر كما ذهب اليه زفر رحمه الله لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز
فبهذا عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل
الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب
القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا
اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح
لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم بشرف الوقت
ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف
صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه
الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف رحمه الله اسقاط الاصل الذي هو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى من الاكتفاء
بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه
نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز
قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأدى في رمضان

المقصود صح

رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل
من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في
تحريمة فرض لكن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل
ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى
ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت
اي في صوم قضاء رمضان
امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف
الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال
لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر
لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال
علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف
وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود
فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ
للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث
صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لان
القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزم ثانيا
فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نذر مقصود عندهم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء
وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير
حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض
اوصاف وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر

قوله يزداد اثره [illegible]
قوله لعود شرطه [illegible]
[illegible] رمضان الاول على تقدير الفوت
اي ان يجوز الاعتكاف في رمضان [illegible]
[illegible] آداب [illegible]

في رمضان والتراويح بجماعة في غيرها نقصانا كالاربع الزائدة هذا امثال
للكامل والصلوة منفردا امثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف
المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد
فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت
واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم
لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله لان الاتيان بالمثل قضاء
لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا
انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل
اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فاته اول الصلوة اداء
محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء
بتحريمة المسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء
حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق
مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة
متصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث
فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال
اداء ما بقي عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما او المقتدي
مسافرا لتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي

في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم
يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعتبرت صحت
على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف
فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان
يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير
فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على
الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا ليس ترجيحا بل عملا بالشبهتين فلو عمل بها لكان هذا
يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء ما هو شرع
في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله القديم في الذكر لانه
اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع
كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف
لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت
اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية
كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب
ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او بدين يستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء
قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على
الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة او دين فيهما

قلت القاصر فيهما هو

اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه
واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن

واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي الجناية او بيع
في الدين يرجع المالك على الغاصب اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد
المالك والمشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه
بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج
امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد
لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء
يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان
ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه
عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه ان طلبته
المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق
العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه
الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة
المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم
اما الموجب لتسليم العبد هنا فقايم وهو النكاح لانه لم ينفسخ
باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ
اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها
وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك
اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع
على المشتري جايز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل
الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة
يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا

الكل صح

كذا لما تغير الحكم بالتخمير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل
البعض بتبدل الذات قاله صدر الشريعة وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
العين المتصفة بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى
ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة
فاتت بتمرة والقدر كان يغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال
صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى
القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء
وانما جعل اداء شبيه القضاء ولم ينعكس لان جهة ادائه باعتبار
الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء
فان قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله
فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها
وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين
لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين
مكان الدين كتسليم العين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى
ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء
وللقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه

الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم
يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اى
ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو
ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان نعقل فيه المماثلة وبمثل غير
معقول يعنى لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو فى معنى الاداء كالصوم
اى كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول
والفدية له اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهو
نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء له لمن عجز
عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس
بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاز حذف لا
فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهدى
هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب
لا يرد فى حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم
ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية فى
الشيخ الفانى بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه
وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله
لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان

وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان
يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع من غير ان يرفع يديه عندنا
القضاء الذى يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها
واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة
فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس
يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام فى الركوع لانه لا يقدر
على اتيانها كما لا يقرأ فى الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية
وهى نصف صاع لكل فرض فى الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الفدية فى الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية
فى الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم
يعقل فيجب الفدية فى الصلوة لانها نظيره فى كون كل واحد منهما عبادة بدنية
وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحو الله بها السيئة
فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد رحمه الله فى الزيادات فى فدية الصلوة
تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل
لان بناء الحكم على المشتق فى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
وصفه كالتصدق بالقيمة اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة
المعينة بنذر الفقير وشرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها

حتى ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال
كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان
الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم لتزول ما فيها من اوساخ
الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل
الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط
ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات
الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم تنتقل الى التضحية
لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت اذا نقل الشارع الى الاراقة يكون التصدق
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل
لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد
بالحيض ومنها اى من انواع القضاء وهذا بيان انواع القضاء في
حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اى الكامل
هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل لا يجبر المالك على
مع القدرة على رد العين لانه حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن
الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اى ضمان المغصوب
بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او

او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله
ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها
منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك قلت الثابت
في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة
او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه وضمان النفس
والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل
بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص
بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء
لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى
وكان هو السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل
في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول
وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء استعمل مكان القضاء اختار
لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان جهالته جهالة في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فتحمل فيما بني على المسامحة عندنا كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد
بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصار القيمة اصلا من هذا الوجه جزاحما المسمى حتى تجبر على القبول
اى قبول قيمة كما لو اتاها بالمسمى اى بعبد وسط تجبر على قبوله
وانما تخير الزوج لان التسليم عليه في العبد بالنظر الى انه معلوم
الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب...

بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم
فصار قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو
قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف
صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء
وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان
القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن
الا بمعرفتها ومن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة
رحمه الله في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله
قبل ان تبرأ يده عمدا في كلا فعليه اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي
قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا
محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
سواء صدرا من شخصين او شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر
خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان
احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو
جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى
القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل
وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة
في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة
الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة
المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان

فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل
لا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا
كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي
ومثاله تضمين المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة
رحمه الله في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء
بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف رحمه الله لما انقطع المثل التحق
بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب لانه وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان
العبرة في الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب
وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد رحمه الله تعتبر قيمته يوم الانقطاع
لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر
الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي
لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء
كانت للحر او للعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد
غيره او يركب دابته وعند الشافعي رحمه الله يضمن بها لكن بتضمين اجر المثل
باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافع لو حبسه وتعطل منافع الحر
تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد اذا حبسه قيد بالاتلاف
وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل

بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا
له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده
اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا
كالحانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها تخلق
لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل على
انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر
بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشئ عبارة عن
صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين
فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا
هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في الارض
المملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا
يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة
حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول
اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن
سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس
عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطئ جارية
مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الحقت بالاعيان
عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا
القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن
لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رحمه الله لان القصاص

مطلب اجرة المنفعة لا تصح عندنا

القصاص ملك متقوم لكون بدل النفس تضمن بالمال حالة الخطاء وذا
دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز
فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقولة
لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رحمه الله
لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا
متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة
او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه
والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا
شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل لان ملك النكاح
انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين
الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم
لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة
تعظيما له لا ذلك المحل له خطر كخطر النفوس فما تملك مجانا لا تعظم
واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود
ولا ولي ولا عوض ولهذا ايضا سمي بدل الخلع بدلا عن ما ليس بمال ولو خالع
ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال
عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا
لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار انه مملوك المتقوم

فيقضي ... النفع علة هو الناتج ... يبين المصنف

على ... العوض

لا باعتبار الثلث ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقاً لانهما الزما ذلك النصف بشهادتهما
وفوتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولابد للمامور من صفة الحسن ضرورة
ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما
هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا كالفرح
والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث
كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف
بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث
فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل
فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان
الاصلح وجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره فخلق بعض الاشياء
حسناً وبعضها قبيحاً وامر به لانه كان حسناً في نفسه وان خفي على العقل
جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول
الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتياناً
بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتياناً
بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن
من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون
حسناً لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه ماموراً

مطلب تقسيم حسن وقبيح

مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسناً لمعنى في نفسه وبهذا يندفع
لزوم حسن جميع ما امر بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه
حسن لكونه اتيانا للمامور به ولكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور
الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل
فلنرجع الى حل الكتاب. وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه
العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل
السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان
ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد
تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلاً ووصفاً او لا يقبله
وصفاً لا اصلاً او يقبل اي يقبل السقوط اصلاً ووصفاً او وصفاً
لا اصلاً او يكون ملحقاً بهذا القسم اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق
تحت ما يكون ملحقاً بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره
اي غير المامور به وللقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم
بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسماً ثالثاً
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون في النوع الاول او يحتمله
فيكون من النوع الثاني لذا قال بعض الشارحين قول بعضهم ان قوله
او يكون ملحقاً قسم لا يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق
الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه ولغيره او يكون ملحقاً بالعينه
فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنه لا لعينه
ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها

لا بواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت
بالحسن لعينه ولو لم تجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق
هذا مثال الحسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلاً ووصفاً لانه لا يتبدل
بضده على اي وجه كان يكون كفراً ومثال ما لا يقبل السقوط وصفاً لا اصلاً
الاقرار بالله وصفاته فانه اصلي ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء
كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن
غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجوراً فان قلت بقاء الصفة بدون
الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به
حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة
يدل على تعظيم الله سبحانه لكنها تقبل السقوط اصلاً ووصفاً باعذار
كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط
وصفاً لا اصلاً الصلوة في الاوقات المكروهة والزكاة مثال
لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت
حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا
الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه صار حسناً بواسطة
قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام
يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة
وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسناً
بواسطة شرف المكان كما قال النبي عليه السلام ما انت يا مكة الا الوادي
شرفك الله على البلاد ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله سبحانه
اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار

فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة
فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قيل هب ان حاجة الفقير
وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد لكن كل منهما ليست بواسطة
اذ الحسن فيهما انما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما
باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا
اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن
المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان
لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة
الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به
بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى
غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او
يكون حسناً لحسن في شرط بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه او ملحقاً
به كالوضوء مثال لما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار
حسناً للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا تتأدى بنفس المأمور
وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأدى
بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب
وانما صار حسناً بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر وكل منهما
يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسناً لغيره لان الاعلاء كلمة الله ودفع
كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدراً للفعل
المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقاً بالحسن لعينه كالزكوة

لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا
للعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست
حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر
عن المعاصي وهي تتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من
اداء ما لزمه هذا امثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل
اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا الحسن
في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن
لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره
الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد كذلك
حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا
لمعنى في نفسه وملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن
في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزايد حصل
من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها
العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع
الشرايط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون
قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون
شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه
القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان
مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي

بالقدرة الممكنة

يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل
في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا
ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصلح تعلق قدرة العبد به وقصده
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها وهي سلامة الالات والاسباب وهي سابقة على الاداء وتلك
على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت
مع كونه اهلا للاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه
وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه
يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها
حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما
يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط
في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا
لعينه او لغيره وللقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان الظاهر انها اي
راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره
وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة فهو
لانه غير جار في التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة اقسام اسم وفعل وحرف
ويراد به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة
ثم قسمها الى ممكنة وميسرة لكان اولى واوجز ولو قال والقدرة المتقدمة
وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق

في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق
عليها غير خلي ح قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس شرطا فيه
حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك
الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء
بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط الوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا
لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب
الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر
كذا قيل وفيه نظر لان النص لجديد اوجب ابقاء الواجب السابق ولم
يوجب شيئا غيره بدليل قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها
اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت ما لم يكن لولاه فقال بعض
المحققين لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء
ان كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره
يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه اشترط فيه حقيقتها وان
كان مطلوبا بالغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه
واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط
توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء
اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت
الحائض في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه
التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بتوقف
الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي على نبينا و
عليه السلام على ما روي ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات

استقاط
لنفسه

الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب
الاعناق كما قال سبحانه وتعالى فطفق مسحا الاية نشا قاتها
حيث شغلته عن ذكر ربه وتطهر النفس عن حظها جازاه الله بان
الكرم برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا
في قصص الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق
بالكي عليها وجعلها في سبيل الله سبحانه كفارة عن ما صدر عنه لان
القوم تعيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم
القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين
لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة
فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك
حرمة الاسم وقال زفر رحمه الله لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات
وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
لا اعتبار به كما لم يلزموا الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل
وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به الواجب وهو القدرة الميسرة
للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على
الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت
الا التمكن ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة
ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه
الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما
توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى
اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون

عطف على قوله لزمه الصلوة

البدنية لا اداء بما اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب
امر شاق وهذا وجب عليه ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا فهي
كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا
ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء
الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج
وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا
لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط
لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم
من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء
اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع
بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب
في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد
سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي
وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى
جزء من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها
والا لانقلبت اليسر عسرا وقال الشافعي رحمه الله لا يسقط لتقرر
الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة
او الساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا

المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي
خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا
زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه
يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع
اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب بعض
الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء
الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان
وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت
الارض سبخة او زرعها فلم تنبت لم يجب شيء والتمكن في الزراعة
يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في
ابطال حق الغزات وجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم
الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام
مدة يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود
في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد
لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة
في الحج القدرة على المشي والاكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر
تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فيقال انهما وجبا بقدرة ممكنة

بقاء الارض سبخة اي ذات ملح صحاح

لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة
فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب
قلنا لا تناقض لان مرادنا من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب
وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغناء الشرعي فان قلت المراد من
الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي
قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا
لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما ومن نثبت
صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اى المأمور بالمأمور به قال بعض
المتكلمين من المعتزلة لا اى لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدلين
بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي
على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة
الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه
شرعا فكان النزاع بينهم لفظيا راجعا الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة
عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل
زايد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به
كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق
والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة
الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه وحج صحيح في العام
القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه صلى الله
عليه وسلم امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف

خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به
غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا
المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله وهو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام
ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان الصوم يوم عاشوراء
كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب
الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما
تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في
فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون الجواز جنسا
للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب
حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله
صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على
الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا
والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه
يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على
التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا
للكرخي بان المطلق عنده على الفور فهو اتيان المأمور به عقيب
ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان وطلبه

لوانه به سقط عنه الغرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز
تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي
يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في
التراخي والتراخي الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو
اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على
موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله
فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي
بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان لم يات في الجزء الاول فان
كان لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور قلنا لا ياثم
وانما ياثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء
آخر وعند الظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر ياثم والموت فجاءة
نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله تعالى الا انه مقيد به
اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون
ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا محيطا به يفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قال الشارح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا
يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل
بصحة الاداء ووجوده عند الوقت تقيد بالاداء لانه ليس شرطا للوجوب
اذ لا يختلف باختلاف الوقت وهو صفة الاداء لا نفس الطبيعة فان قلت ظرفية
الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى

الى ذكر ما قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له ولو سلم
فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل
ان المؤدي يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان
تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة
على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان
تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله
وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء
ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان
بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان
يثبت باسباب شتى ولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان
ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي الكامل او
الاداء والمدعى سببيته نفس الوجوب والاولى ان يقال ان
الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا
مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر
بالعبادات وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم
ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء لكل منها سبب حقيقي
وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا

عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه
الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك
ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري
استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا يكون
الا مع الفعل ذهب الشافعي رحمه الله الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب
في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات
نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا
متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في
الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب
هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما
في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر
يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون
صوم المسافر اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب اليه ويلزمه الاداء كما في
الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا
الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول
منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل

قبل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا
لما وجب على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا
لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل
به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو ما ان يتصل الى الجزء الاول
يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم والى ما يلي
يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء
ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود
قبيل الشروع لان الزمان ما عرض لا يبقى الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير
ينقضي جزء من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع
عقيبه اعطى له حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب
يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان
اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية
حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل
وانما المنتفي ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب
والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قيل
لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على
السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة
في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان

مثلا في جزء من اجزاء الوقت السبب الا فالمجموع لكان ادجزء واخرى ومن
المتطوبل اعرى اول الجزء الناقص عند ضيق الوقت فهو السبب لا المجموع
يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء
الاخير تقررت السببية اولى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل
الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل
لكن عدل عنه الى البعض الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل
فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء
وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء
قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالاول لا بالفوت
فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز
قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة
ولكنه يجوز قلنا بان النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه
نظر لان الفعل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق
القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف
حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه
الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي
في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن
الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه
في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل
باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فان مضى خاليا عن الفعل
كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع

شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا النقصان في
ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار
الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع
انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا انه وجب ناقصا يتأدى
ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما تحمل
بشرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في القضاء
ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما يثبت في الذمة ناقصا
ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت
سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب
في جميع الاجزاء ومن حكمه اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت
ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه
غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت
ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب
وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط
التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب
كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال
المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز
الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء
انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك

وانما له الاختيار في تعيينه فعلاً بان يؤدي في اي جزء يريد كما ان للحانث اي
كما ان للحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق و
والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر ويكون
الوقت معياراً له اي مقدراً لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص
بنقصانه وسبباً لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سبباً فلانه اضيف اليه
وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان
الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف
الى الشرط مجازاً لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء ايضاً الا انه لم يذكره
لانه عرف من كونه موقتاً ان الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سبباً ومعياراً
لان الوقت قد لا يكون سبباً كما في المنذور المعين ولا معياراً كوقت الصلوة
فلهذا خصهما بالذكر ثم قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم
الكامل فسرناه لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز
الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى
الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس
بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره
السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في
باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفياً هذه نتيجة كونه معياراً
وسبباً فلا يصير غيره مشروعاً يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم اذا
انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية
كون صومه من رمضان وقال الشافعي رحمه الله يشترط نية فرض رمضان لان

لان وصف الفرضية به عبادة كما في اصل الصوم فشرط النية بالوصف
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت بالاصل قلنا لما صار الصوم
متعيناً في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين
تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق
نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين به
لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجباً
آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في
ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجباً
آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف
في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في
وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله قيد به لان عندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر متحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء
فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر
صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلاً او واجباً
آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدأ محذوف
اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجباً آخر او النفل يقع عن
صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام نفذ فات
سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت

وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ
وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع على ما
عما نوى نحو
نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز
فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر
به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية
والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص
لحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر
النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح بل يقع عن
فرض الوقت وهو الاصح لانه ترخص بالفطر للمسافر لما كان لكونه اخف
نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح
دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت
اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصح لانه لما كان
الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان
اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل نصرف اطلاق النية منه الى صوم
الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق
هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظاهر
واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود
الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق
وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم
الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم

القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني
في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية
النفل لكن لا بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين
الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات
غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو
النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من
اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر فكان
الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان
بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف
كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت
الحج كوقت الصلوة وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رحمه الله
اي اشبه بعض اجزائه المعيار
خلافا لمحمد رحمه الله هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف رحمه الله
مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء
متعينا فاشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام
اي عند محمد النظر فيه
الاول لان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت
لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف رحمه الله وموسع عند محمد رحمه الله
زال الاشكال قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف رحمه الله
حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء
بالاتفاق ومحمد حكم فيه بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحياة البقاء

وظن الموت قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء فبقي الاشكال
واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف رحمه الله يأثم ان لم يؤد في العام
الاول وعند محمد رحمه الله لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
لم يحل له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول
اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق
السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف الاطلاق
اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط
نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي
فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو
نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال
وقال الشافعي رحمه الله يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في
امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى
اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل
لوقع حجه عن الفرض من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا وارد
عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير
اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له
فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق
الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان
لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله

ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم
اليق بها وهم آثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصوم والصلوة
وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد
وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم كقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب
يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك
مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا
الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم
في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع
الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم
يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلايل
المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك ستأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض
عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا صريح بان وجوب اداء
الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان

فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي
من النحو الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله سبحانه
وتعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف
والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في
النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان
وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون
باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا
اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا
اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه
وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا
من غير ورود الشرع لان قبح كفران النعم مركوز في العقل وبيع الحر مثال
لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف
عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال
فيكون حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم
يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه
لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم
عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم
من جهة الوقت بمنزلة الفساد من الوصف لعدم تصور الانفكاك

الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل
والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاورا للبيع وهو ترك السعي
للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون
البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى
لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال
الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير
والصلوة بدون الشغل ممكنة لا باذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال
الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال
الغصب فانه لو اذن المالك وطهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام
في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه
امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف
صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى اعلم
ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا
فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بنفس الشروع صار صائما والصوم منهي فامر الشارع بقطعه وعدم
لزوم قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان الخلل
من قبل الوقت بمنزلة الوصف للصوم لان وصف الجزء وصف الكل و
صار تأثيره اشد فسادا واما لو نذر صوم يوم العيد صح لانه لم يتصل بكونه
للمنهي بنفس النذر فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه
تقرير ما انعقد به مشروعا وهذا واجب عند البعض خلافا للشافعي رح
وهو

وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فترجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما
صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك
الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله علي صوم يوم النحر
لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت
غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان
عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنه
فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو
واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا
عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فترجحت جهة
المضي فاذا ترك يلزم القضاء واما لو نذر صوم يوم النحر صح لانه
لم يصر مرتكبا للمنهي بنفس النذر وفي القسم الثاني لما كان ممكن
الانفكاك وجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع
كراهة فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول
وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه يلزم ان لا
يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه
وانما يكفر مستحله لان حرمته تثبت بالاجماع كذا في شرح الاكملي وجامع
الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته
والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع

الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه
فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب
كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى و
لا العين هذه الاشياء وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها
على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف
معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود
بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين
ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية
وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه
الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح وللقائل ان يقول ما عد ثم
من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث
كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان
المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل
اباله وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون
الشبهة اما في الفعل او في المحل موجبا للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع
فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف
الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل
وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي
مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا
يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث
فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف

عن تقييد المطلق وعن الاستثنائيين ايجاز مخل بل قلت النهي عن
الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل
وصفاً بل من قبيل ما اجتمع به مجاوراً قلنا المراد به ما يكون قبيحاً لغيره بدون
اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون
احدهما وضعاً والآخر شرعاً اخص ما اتصل به وصفاً للذكر لكونه اكثر واشهر
فان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح
على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله سبحانه
وتعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحاً
لعينه في الشرعيات يكون باطلاً ولا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن المستحيل
عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح
المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض اذ احمل القبح على القبح لغيره يكون
المنهي عنه ممكناً والمقتضى وهو القبح محفوظاً والمقتضي وهو النهي ايضاً محفوظاً
وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي
تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون
الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا ابتناء عليه والعدم
في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب
يرد عليه ان النهي قد يكون طريقاً للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان
يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون تكليفاً بالمحال لانا

لا نسلم استحالته عقلاً وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف
عليه الا يرى ان الله سبحانه وتعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء
وقوعه لكونه ممكناً بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعاً
ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً
في الجملة ولهذا التفريع بالمسائل على ما قصده من الاصل اي ولكون
النهي عن الافعال الشرعية واقعاً على ما قبح لغيره كان الربوا وهو
معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق
بعقد المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد
وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر
وساير الايام المنهية مشروعاً باصله اما في الربوا وساير البيوع
الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل
فيكون مشروعاً موجباً للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض
لكونه سبباً فاسداً والحرمة لا ينافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في
صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر
ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون
مؤدياً لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد
في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيه فيكون
كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه
امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً افسده لكن الثمن غير مقصود
ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك

المضامين
الملاقيح

فيفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف
لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كما لا يخفى اذا عرفت والنهي
عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح
جمع ملقوح وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي
هذا جواب عن ما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية
والنهي عنها كما ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود
لا تنعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز
عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات
نسخا لعدم محله اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام
فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان
اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على
مشروعية هذه الامور قبل هذا وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة
الاصلية قلنا لا يتم حينئذ المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون
نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم في الابتداء
حيث لم ينه عنها في اول زمان النبوة قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه
وسلم بوقوعه في زمان النبوة فان قلت قوله النهي عن بيع الحر تكرار لانه
ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلت ذكر
هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة
به سؤال وقال الشافعي رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف
النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا
الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره

النهي صح

مع قدرته على انكاره وذلك ثبت توقفه على النقل

لغيره فحولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف
الى الكمال ومفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي
ان يكون المأمور حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا
الشارع وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل
المنهي عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي
والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره رتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة لصحة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات
الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي
عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان
لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي ولكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال
الشافعي رحمه الله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة لان الاجنبية
التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا
يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا
لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة
لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال
صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من
الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر

بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب العلوق وهو الوطي ودواعيه مقام الولد
كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد
الزنا اصلح من الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود
الوطي مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان
يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب
ووجوب الكفن ونفوذ البيع لان الملك نعمة تتوصل بها الانسان
الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها
جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للمافات والفائت ملك المالك في العين
اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز
فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج
المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء
على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده اي الضمان عند
الشافعي رحمه الله لازالة اليد لا بمقابلة العين حتى يجتمع البدل والمبدل
منه فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل
عنه ولا يكون سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي
سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية
ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون

فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية
فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة
لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء
كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل
معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا
يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة
البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم
ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب
عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم **واما العام**
وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره
عن الخاص لانه كالجزء منه العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول
اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا
كالجنس افرادا اخرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا
واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا
يصدق على احدها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل

بحث العام

للمشترك متفقة الحدود وخرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة
الحدود وعلى سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها
تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول واطلاق
العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم
وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل
الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث ينقطع الشبهة
عندنا كالخاص وقال الشافعي رحمه الله موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل
ان يخص كما قال الله سبحانه وتعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة
ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما
له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع
الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس
في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال
في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع
الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط
في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم
عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي
حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم
قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض
تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه

تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام
هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد
بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت
ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن
مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت
الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فامر
بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث
خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول
لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس وفي المنتخب تخصيصا
فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول
بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق
لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان
يترجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال المجازات الكثيرة لا قرينة لها ايضا
واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر يعني ثم اوصى بفص خاتم
لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل
الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص
بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زيادات فخر الاسلام في البزدوي المسئلة

غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والبداية وزيادات قاضيخان
من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف رحمه الله لكاتب
سواء وصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في حياته
بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد رحمه الله اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص
فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا
كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر
من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء
الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة فعلم ان الخاتم ليس
بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما
لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص
قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح
لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب
يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا
معطوف على قوله لا يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا
يحل اكله عندنا ويحل اكله عند الشافعي رحمه الله هو يقول هذا مخصوص
من قوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه صلى الله
عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي
بان من ترك او نسي اسم الله عليه حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد
قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية
في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت

قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت
النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان
يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين
جادلوا المسلمين فقالوا انكم تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله
الله فانزل الله تعالى الآية واجاب بجواب الخصم وبنى الحرمة على وصف يشمل
الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم
لان الناسي عاجز يستحق للنظر والعامد يستحق للتغليظ ومن دخله كان
آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة
من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل
فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج
فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي رحمه الله لان الجاني قد خص من الآية
بقوله صلى الله عليه وسلم ان الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على
الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلم تبطل
او دون المحققين فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ليسا بمخصوصين فان
الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه
مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير
مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح
ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة
في الآخرة واما الاطراف فانها كالاموال يسلك بها مسلك الاموال والآية تتناول النفس
دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس الداخل دون

[illegible]

ما له وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا
وعطشا كيف يثبت عموم الامن فان قلت الاستدلال بالآية مشكل
لان الضمير في دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في
الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل
بالفصل فاذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب
اليه بعض اصحاب الشافعي رحمه الله فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة
الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود
الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم
ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقام
ابراهيم ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ
هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه
في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فالحاصل خصوص لما فرغ من
بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص وهو قصر
العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه
بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه
مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله
تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله
فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن

مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في
المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان لا يجعل المقارنة شرطا له
اولا خارجا لا داخلا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالمقارنة ان لا يتأخر دليل التخصيص الى ان يبعد زمان النبي
صلى الله عليه وسلم فحينئذ يمكن ان لا يتأخر دليل آخر في المرة الثانية
كما لم يتأخر في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا كالربوا خص
من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل
ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير المخصوص بالمجهول وبعد بيان
النبي صلى الله عليه وسلم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون
نظير المخصوص بالمعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص
ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد
كما خص الشيوخ والعاجز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا الشيوخ
والعاجز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك
فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان
فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من
الصحابة وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الانبياء عليهم السلام لا نورث ما تركناه صدقة وكآية
السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز

مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما يبين ان المخصوص والمستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول
فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا
يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بهما
بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار
الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما
يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فيوجب
جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه يشبه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم
العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم
الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك في تعليله
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى
موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون
العام موجبا قطعيا فيما بقي بعده اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص
بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف
موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت
دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل
الخصوص كيف يقبله قلنا المانع ~~للتعليل صار دليل~~ وهو في الاستثناء عدم
استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس

معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل
فصار كما اذا صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان
جميعا وهو المختار ونظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد
في الذي لا خيار له لتقدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رحمه الله في بيع الحر والعبد مع تفصيل
الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول في العبد قلنا الحر لم يكن
محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا
وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط
القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل
ابو حنيفة رحمه الله كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح
نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان العوض في
البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة
القن يتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن
الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية
المحل وانما يقابلها باعتبار المزاحمة فلا يقسم وجه كون المسئلة نظير
دليل الخصوص لان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن
حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل في ~~الانعقاد~~ الحكم يكون رده بيانا انه لم
يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي

له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء ورعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا
واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه
الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع
في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح
المبيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد
بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن
ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع والثمن
ففي هذه الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة التي
يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد
العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت
منك هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف فذلك باطل فكذا هذا
وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا ~~لا العقد باعتبار حكمه بحصته من~~
~~الثمن فيصير~~ كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا فجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة
العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر
شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها
فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط
بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو
خلاف ما قصدناه فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية فكان ينبغي

ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم
فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا
لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي
العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل
يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وابن ابان كما لاستثناء
المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما
اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان
دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما فما يكون
معلولا لا استقلال وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد
من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي
دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على
العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان
يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي
حنيفة رحمه الله وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص
من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل
واحد منهما اي دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء
فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط

[illegible]

بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان
قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد و هلك احدهما قبل
التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بالحصة
لا لجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام
العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد
ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكر المصنف
وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا كما قال الكرخي وان كان معلوما فكذا لان
الاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من
القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا
للآخر فليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع
ان الاستثناء انما لم يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص
والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى
مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد وسواء
كان جمع قلة او كثرة ومعرفا او منكرا هذا اختيار فخر الاسلام وتبعه المصنف
رحمه الله الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل
فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع
المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم
فيما يتناوله لانه ليس شاملا للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص
والاستثناء وهذا ليس كذلك قلنا لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عندهم

عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن الفعل بكونه قطعي الدلالة انما يكون في
العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الآحاد وقد جوز الامام فخر الاسلام ان الجمع المنكر يحتمل
التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه
يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال العام بمعناه وصيغته مفرد
ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع
فيقال رماحان ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع
من غير شذوذ وهو متناول للجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله
فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا
قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في
قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح ان يقال عندي عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع
ومن وما يحتملان العموم اذا قيل في الشرط من زارني فله درهم فكل من
زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد
وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما
يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت
من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من
قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت

من وما

في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام
فان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم يعني
الكثير الشايع في استعمالهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع
من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل
قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل
قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك
فهموا منها العموم وما اي وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل
ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة
فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا
مبهمة بمعنى ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا
في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا
عتقوا لانه متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله
من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما
ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا
يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء
من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى
صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا دليل
على تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى
قبيل الا ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن

متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لانه اذا طلب لو شاء عتق
الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية
بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
شاؤوا الى طلب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل
على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل
ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ
لا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع
ما في البطن غلاما وهذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من
قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا
بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما
بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما
في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما
في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان
مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة كل
عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي

اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي
تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها
اي الاسماء ولهذا اي لانها تعم الاسماء لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد
ولكنه اذا تزوج كل امرأة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في
المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت
عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم الاجزاء
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق
اي يصدق الاول لان جميع افراده مأكول والكذب اي يكذب الثاني
اذ قشره غير مأكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة
يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما
اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل
لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه
ويكون المصدر بمعنى الوقت بمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي
طالق كل وقت يقع فيه التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد
زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في
كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء
قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا في المغرب النفل بفتحتين
ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا
واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه فان دخلوه فرادى كان النفل

كلما

الجميع

للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول
فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بالحقيقة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى
استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل احدهما
لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر
يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى
للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما
كذلك فالاولى ان يقال الجميع هاهنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس معا
بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل
منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس
ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها يحتمل الخصوص و
في كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل

اي اراد جميع من دخل هذا الحصن اولا
على حدة النفل لانه حقيقة وان دخل
واحدا او الارادة على تقدير دخولهما
متنوع فافهم

عند دخوله متعاقبا

عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما ثبت سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه لم لم تعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن باب العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن معنى من الاستغراقية ويكون النفي واحدا من الجنس وبهذا التقسيم يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأه بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم

عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي رحمه الله تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي رحمه الله في احتمال الا الاحكام انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انه يوجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي رحمه الله المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا

اعتراض الغزالي على الحنفية

قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان
اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم
ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب. واما عدم جواز الزمنة
ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما
خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة
فلان الملك فيها ناقص • اعترض على مذهبنا الامام الغزالي رحمه الله
بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان اسم
الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم اجازوا
مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من
هذا التخبط ذو فهم الى هنا كلامه • ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم
من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
الا انه يتناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى
الكامل مجازا وعن الثاني ان فايت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا
يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفايت جنس المنفعة وهو البطش
لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فايت جنس
المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص
والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص
من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي
الخصوص بوجه فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة

الصفة تتناول كل فرد من افراد نوع الموصوف من غير ان يخص بواحد
فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة
بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة
قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة
في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى وذكر في شرح المغني للهندي
ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول
الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف
بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة
ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان
من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه
القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة ~~فله ان يتكلم بواحد سواء~~
~~كان~~ يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم
قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب
الا رجلا ولدني لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام
والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد
تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوج امرأة كوفية يتزوج امرأة
واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مخصوص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما ووجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة
اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول احدا وهذا

وان لم

اى ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اى عبيدى
ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه واذا قال اى
عبيدى ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مترتبا يعتق الاول لعدم
المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى فى تعيينه المراد من النكرة
هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم
المرأة التى اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف فى الاول بالضرب
وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى
المخاطب لا الى النكرة التى يتناولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان
اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى الصورتين لان الجملة صلة
او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا موصولة او شرطية وان اريد
بالوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى
الاول بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول
بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى انه فيما
اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه
مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بمحلين
والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره
بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة
مع ما بين الزمان والفعل من التلازم ولقائل ان يقول الضرب صفة
اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق
بالمفعول وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات

الاضافيات بالمتضايفين والمتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود
والى المفعول فيه فى الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى
فينبغى ان يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بمقتضى بل مستفاد من
خارج وفى الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعى لان
الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية
لما علق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى فى اذهاب مال الغير على العموم
بل يبقى واخذ للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان
اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اى كالوصف العام
فى افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم اى عموم الجنس هو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام
فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق
ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج النساء
حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون
بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان
كان عاما فينبغى ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب
سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ
عبد العزيز لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة
على المفرد والجمع لان اللفظ الذى تدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام

العتق صح

فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق
متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان
اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض
مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لانها تدل على ان تزوج نساء
العالم غير ممكن فيصرف الى الاقل للتيقن حتى يسقط اعتبار
الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته
يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في افراد الجموع لتحمل اللام عليه
ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية
فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى
لقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية
بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان
كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا
بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان
قلت لم لم تجعل اللام لاستغراق الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده
ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل
في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان
عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم

العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين
فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين
قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى
كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب
التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رضي الله عنه قلت
كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتأول بيسر الدارين
وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض
خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد
تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه اليك الى قوله انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد
تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه التخصيص اي
المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد
بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما

واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته
كالمرأة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم
الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعاً اي ذلك
في العام الذي يكون جمعاً صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة
كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان تبقى الثلثة لان ادنى
الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام
آحاد ومثنى ومجموع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب
الشافعي ومالك رحمهما الله اقل الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله صلى الله عليه وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم
بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله
تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بقوله تعالى فان
كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس لفوق الاختين اكثر من
الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان
للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى
بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض
والوصية نافلة لهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كان النوافل
تبعا للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين
كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه صلى الله
عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصليين

المصليين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا
لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله تعالى فاسعوا
واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم ما مشتركة والصيغة مشترك
فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه
مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على
سبيل البدل احترز به عن المثنى فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة
لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو
الثابت في الخارج وله اعتباران من حيث الموجودية واعتبار من
حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر
الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب
التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في
العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار
معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن
الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر
وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم
دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي المشترك
كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء
اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود
في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل
والحيض عارض كذا قاله الشارح وللقائل ان يقول هذا الاستدلال انما

يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي بجامع
فالامر على العكس لان زمان الطهر هو يجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا ح
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر
اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا
يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الترجيح من حيث
اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على
الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم
للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى
انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساويا في الدلالة والاولى
ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض
لانه تعرض عند ذكر خلف اليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في
الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من
معنى واحد وقال الشافعي رحمه الله يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند
التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على
ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا
والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى
وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى
وهو المالية فرجح محمد والشافعي رحمهما الله المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة
التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله رجحا المثل معنى لانه مراد

مرادا فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة بالاجماع يلزم تعميم
المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي فلا يلزمه تمسكا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركا بين الرحمة
والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا
لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشان النبي صلى الله عليه وسلم
اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة
يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار
ان تقدير الآية ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون فلا تعميم للمشترك
ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا
على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب
على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض
اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل
في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع
للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين
كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ
مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد موضوع له
لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادته خاصة وباعتبار وضعه للآخر يوجب عدم ارادته فيلزم ان يكون

كل واحد منهما مرادًا او غير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بدّ ان يكون
بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وللقائل ان يقول الجمع بين
الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة
عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط الانفراد
او الاجتماع فيستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله
فيه والمعنى المستعمل فيه اي البتة نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردًا لذلك المعنى من بين الالفاظ
كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما المأوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

المأوّل

اعترض عليه بان تقييد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي
ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل
والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا
الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان
القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء
ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد
فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه وللقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي
لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف
لنوع من المأول وهو المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان
اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه تتغير
دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
وحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم
بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا
على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالرأي وكيف
يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك
قد يكون بالتأمل في صيغته كالقروء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على
الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه
دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قدرناه فيما سبق
وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة
من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول
بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد
من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير
نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتبار
في نفسه وبالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على
احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي
به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة
لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا احتمال في اصابة الحق حقيقة وان ثبت
بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام
وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركب ظهر المراد به
اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف

بيان: خاص والعام والمشترك والنظام يبحث عن مفرد ... ما يتعلق بالمركب

الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان
من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد
منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور
فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
فهو الظاهر في الاحلال والتحريم بيانه قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا
للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في
تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض الائمة
لاحتمال المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال
النص
غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص
فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى
من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا
له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه
معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه
سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية
ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشراح ذكروا ان السوق
شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال
صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول
لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق

السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيد واحد في حده
هذا القيد وقال البعض ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا
بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية ينضم اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
قوله لمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره
ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة
نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا التأويل بل هو في حيز
المجاز لتعين المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب
المنتخب قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا
يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما
لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص
وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
هو اي ذلك التأويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة الى عدم انحصاره
في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والا ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها
المفسر
قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل
ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك المعنى في النص
بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع حتى انسد به باب التأويل ان كان خاصا
وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود

الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص بارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال
وصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص كيف يجوز الاستثناء بقوله
الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء
ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب
العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسيجيء خبر لا يحتمل النسخ لانه
يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من
حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث
انه مفسر فلا يضر نافي التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في
تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا
وظهور معه احتمالا ابعد وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في
الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ و
والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل حين احكم معنى امتنع ما يحتمل بعين ثم انقطاع احتمال النسخ
قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى
محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم و
يسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد
من هذه الاقسام بان نظير كل واحد من هذه الاقسام فقال كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم

محكم لعينه ولغيره

والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون
حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله
البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر
ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم وتظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم
قطعا لكن تظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني
ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص فيكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند
رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط
يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي
احديهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال
التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح
ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة
فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث
ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولم يجوز
الجمع الا اثنين او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي
ان يكون له ان يجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب
للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ان يجمع بين ثنتين
او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة
ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين

لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر كل
واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح
ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قال المصنف في شرحه من ان الواو
في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة
ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله صلى الله عليه وسلم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة
وسوق الكلام لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما قال تعالى
آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فترجح المفسر
على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح
هذا مثال التعارض مما من المسائل لان قوله تزوجت نص في النكاح
ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح
لا يقبل التوقيت فترجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما
نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه
انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة قال بعض الشراح رحمه مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله
تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف
اللسان من غير تامل ونص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب
الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي صلى الله عليه وسلم

وسلم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي
التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي
فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكم في التوقيت ترجحت على تلك

الخفي

واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد اي تقابل الاقسام المذكورة فالخفي
ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم و
والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما
سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده
بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي
لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد
بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة
وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين و
وهو ان الخفاء في هذه الثلث لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او
او الاستعارة البديعية في المشكل وازدحام المعاني وتواردها على لفظ
من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة
عارضة من غير تغيير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب يعني ثمة يحتمل هو
علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل
الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
فيكون بالتضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على
موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا في لفظ السارق ظاهر فيما وضع له

تغيير زي ح

انما يدرك

خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين قيل بينهما تضايف لان
الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي
النظر فيه ليعلم ان خفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان
فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية السرقة وهي قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا
من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من
غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كما في الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب
وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار
الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة
منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي
ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم
السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط
بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح
انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في اختلف
البيت اختلت صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
والشافعي رحمهما الله لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه ولنا

ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع على المختفي وهو النباش
بلغة المدينة وما رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما
المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة المشكل
اي امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفي ساير اقسام البيان غير الظاهر
اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر
يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان
وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على
السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان
خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون للدقة في المعنى
مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل
اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة
فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال
بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية
وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه
بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم
كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين
لك هذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله
تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل حل
الاتيان في دبرها فتأملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر
موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول

على هذا يكون اتى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد من قبيل
المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة
لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج
ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر
السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين
المراد كما تأملنا في انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت
مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل
غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن الاشكال

المجمل

واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اى توارد على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه
باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى
ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني
زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا
ضرر فيه بعد تمام المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد ازدحام المعاني اتفاقي
لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا
يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم
الطلب ثم التأمل كبيان النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة

الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك
والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا فالكل هذا ما قالوا ولقائل
ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان
كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم
يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم
يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية
فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر
ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي
والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل
بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جماعة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار
ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا
كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله
عليه وسلم بفعله وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد
وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر
المصنف رحمه الله في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان

المتشابه

اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت
نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم
لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت يثبت
به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم نعرف

ما اريد منهما ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع و
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير
معلوما ومنكشفا في الآخرة لا انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء
في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لا ان المتشابهات كانت معلومة
للنبي صلى الله عليه وسلم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب
عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان
تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا
ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه
ابتغاء الفتنة ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر
المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب
على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال
ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن
لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف
في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد
انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك
الى الله وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم
بعضها عن بعض كقوله تعالى قاف نون الف لام ميم هذا متشابه
في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة
اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء
ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد

لأحقيقة

الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء
الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك
المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل
التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة
الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود
وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه
اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم
مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع الذي هو من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول انما قال اريد به
ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد
وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين
خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز
فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير
جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
زائدة لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع
له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ و

الحقيقة

الوضع

المجاز

والزائد

[illegible]

[illegible]

وبين غيره الذي اريد به حترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال
الارض في السماء لايقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض تقبل
والسماء ليس بمقبل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان اراده عدم الدلالة
على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له لكنه ليس بمجاز لعدم
المناسبة وقيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله
في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له
ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه يستعمل في ما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان
قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ لكثرة الوضوح والمراد بالحقيقة لفظ
مستعمل في ما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا
في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة
والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز
فلان المجاز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه
الانتقال من المحل الى الآخر وحكم وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كما الصاع
في حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجيء وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز

كيف يكون لفظ الصلوة حقيقة ١٢

كيف يكون لفظ الصلوة في الدعاء مجازا ١٢

للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة
التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار
الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض
اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم
في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة و
الامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمين
والالف والتاء في مسلمات او اللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في
الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر الله تعالى ذلك في كتاب الله تعالى والله منزه عن الضرورة
فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن
كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال
والضرورة الواقعة يرجع الى المستدل لا المتكلم بخلاف المجاز فانه
من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم
منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان
العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه
امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا
بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل لانا نجد الفصيح القادر
على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة و
لهذا اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رضي الله عنهما وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين

ولا الصاع بالصاعين عاما في ما يكيله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما
المراد ما يكيله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام
فيستغرق جميع ما يكيله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما
هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم
النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط
عن المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه يصح كما
سمي الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس بأب ومتى امكن العمل بها اي
بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض
الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الله بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ
لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ
البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد
الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على
ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد
فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور
ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف
على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي

العقد

التي جرت على السنة غير متصلي اللغة والنكاح للوطئ دون العقد
يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطئ
اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله لان النكاح مستعمل
في الوطئ كما قال صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا
كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطئ حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطئ دون العقد هذا اختيار المصنف
متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح
المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز
مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته
لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما مجازا من حيث التناول الظاهري
تبعا من غير ان يراد كما سيأتي في مسألة الاستيمان بلفظ واحد في
وقت واحد بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد
وتريد الاسد والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال
اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان الاستحالة بالنسبة
الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع
الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال
لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق

الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب
المرهون ولبسه قلنا اللبس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن
كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع علم انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده
كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي
والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى
تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع
في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي رحمه الله الى جوازه اذ صح الجمع بينهما كما في
قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر
في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على
جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة
حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث والمصنف تمسك بما سمعت ولقائل ان
يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل
لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق
اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول
بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه
من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان
امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى ما لا يحتمل اللفظ عنده اذ

ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو
غير الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال فان قلت
اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له فيكون الموضوع له قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على
انه وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان
الجمع بينهما فرع استعمال المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان
الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز فتخرج عن ترتبها عليه حتى لا ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته
يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم
ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو
كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي
يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة لمن باشر بعتقه ولموالي الموالي
مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وعدا ريد منه الحقيقة
فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه
ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهما ايضا
كان الثلث لموالي معتقه تقييد الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو
كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها بطل الوصية الا ان يتبين
الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له
فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى

الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب
والفرض الى الوجوب ولئن قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان المقاصد من الناس مختلفة
منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع
رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوه غير صالح لان ذلك الوجوه
لا يدخل تحت الحكم اذ التعاطي لكثرة على التذكر بالانصباء فصار وجوده كعدمه فلم تعتبر
ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب شيء منه في ايجاب الحد
بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص خرج
المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي رحمه الله يلحق في ايجاب الحد كل مخامر
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت انه يتوقف على القرينة الصارفة عن
ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لان الكلام
قد حتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة
في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة
رحمه الله وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين
عرفا فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم
النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخيرة مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة
وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهي
الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد
بالاجماع الائمة الاخر حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله

كتاب الله الا ههنا فلم يبق الا الاخير وهو المجاز في المسائل الثلث والحقيقة في
قوله تعالى او لامستم النساء مراد الثلث فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال
التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانا نقول الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي
رحمهما الله تعالى انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا في الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان بان يقال ودعتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا
على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم
الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر
الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة يصير ورود صورة المسالمة
شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه
الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان المجاز في
الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية
اللفظ لتناولهما وكونه متعارفا فيهما فصار كانه متناول لهما بخلاف
الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا
شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار
امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه لان ذا
اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا

بل تبعيته في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد
والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان
يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين
قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة
كونهم اصولا مانعة للاتباع وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض
لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا تبعا عليه وهذا حكم
على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان
والاتساع مامور لو الديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق
لعتق ابواه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم
يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل
ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول لغة ويجعل كانه قال
امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت
مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع
الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول
المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان وداره المملوكة
داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا الصحيح السفي يحنث الحالف اذا دخل
داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا
ومتنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز

ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية
يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي
قلت اراد انه فرد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه
وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا ولم يكن
له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا
فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلام
وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه
مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى
جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب
واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم
المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحالف
على هذه اليمين المعتاد والدار ليس بصالحة لها واريد بدار فلان دار
يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غيرها فان
قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها
يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة
عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى
او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة
اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف كونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى

لكن الاظهر وانما يحنث اذا قدم ليلاً او نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان
هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل
كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلاً او نهاراً
فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز فاشار الى الجواب بقوله لان المراد باليوم
الوقت مجازاً وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على
المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائراً بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة
وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط
يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتداً بان يصح
فيه ضرب المدة كاللبث يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول
يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لانه مشعر باحتياج الحقيقة
الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد
يكون قرينة تصرف اليوم عن الحقيقة فان قلت اعتبر بعض المشايخ في
ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية فانه في فصل اضافة الطلاق
الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلاً طلقت لان
التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبر المضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحاً نظراً الى حصول المقصود
واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها
لان الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك
بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها

لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه
ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهراً
والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهراً يعتق العبد به ويكون
ذكر الشهر لغواً فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف
للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في
حاصلة لفظاً ومعنىً وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل
اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتداً مع كون اليوم لمطلق الوقت
نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي
رجب
صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجباً
معيناً وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منوناً فيراد به رجب من
عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال انسان لله
على صوم رجب ونوى النذر واليمين معاً ونوى اليمين ولم يخطر
بباله النذر كان نذراً ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم
يصمه يلزم القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة
ولليمين مجاز لتوقفه على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال
قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها
مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب
الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم
المنذور ولانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل

النذر بمباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم
المباح يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية القبطية رضي الله عنها على
نفسه فسمى الله ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها
بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم
المباح يمين نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم حلف صريحا بان قال والله لا
اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين
والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله صلى الله عليه وسلم
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين المتعلقة
بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة وللقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم
المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك
لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا
انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا
نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه ويقال المدعي ان ايجاب
المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب
تملك بصيغة يعني صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل
ان يكون مثبتا للملك محررا لا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان
الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه
لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية
قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار اليمين كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية وللقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على

على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة
وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا الجواب شراء القريب
فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون هذا نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان لله يمين مثل لعمر الله والله قال ابن عباس
رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر
الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما
جميعا فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله علي ان اصوم ساد
مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك
جواب الشرط ساد مسد جواب القسم وللقائل ان يقول اللام انما تجيء
للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس رضي الله عنه وقد
نص على ذلك في كتب النحو والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم
فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون
مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي
هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا
ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر وللقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى
اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء
من الصور اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاعز ان يقال كلمة على حقيقة

في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح
يمين بلا تردد فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى النية
ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية
من لازمه لا من اللفظ كالشراء القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق
لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي صلى الله
عليه وسلم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا
بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى اراد بالمعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة
الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا للتشابه بينهما في معنى الشجاعة والمطر
سماء للتشابه بينهما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال
من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس لان معنى السبب كونه
طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب
والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف
والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى
شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال
المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة
احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم
يكن له الرجوع ويستعار لفظة الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح

احدهما ح

صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال
الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان
الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية و
العقود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما
كانت جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت
الاستعارة فان قلت هذا التقسيم للشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في
الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا
هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره
قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا
ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما
لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الاخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة
العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك
النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على
جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو
ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق
اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له
فيه فبانحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع
الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا
يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا
فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان

مجتمعاً او متفرقاً وفي قوله ان ملكت عبداً المقصود في العرف الاستغناء بملك
العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار
ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي
درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم درهما يقول نعم
فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق
يصدق فيهما ديانة تقييداً بها لا في الصورة الاولى لا يصدق قضاءً لكونه
متهماً بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاءً وديانة لانه
في هذه الارادة تشديداً عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة اذا استفتى
فقيهاً يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى
تخفيفاً عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان
اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى
نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في
الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في
غير المعين فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير
مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما
اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصاً
بعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في
نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم
حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني الاتصال
الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي

يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافاً اليه وجوداً او وجوباً والمراد به هنا
السبب الذي ليس بعلة بل لا يكون الحكم مضافاً اليه بلا واسطة اعم
من ان يكون سبباً محضاً كما تقدم او سبباً في معنى العلة وهو ما يكون
علة الحكم مضافة اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يفض اليه الحكم وهو ملك المتعة
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة
ينعقل به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعاً ولا يحل الاستمتاع
الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سبباً لزوال ملك المتعة لكونه مفضياً
لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال المصنف كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال
كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع
لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع
بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح
وكذا العتق ليس سبباً لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم
يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصلح للاستعارة جوابه يعرف مما
ذكرنا قريباً من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة
للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة
السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته
انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائناً وانما احتيج الى النية لان المحل غير
متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية للتعيين

المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ
الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا يعتق
عندنا وقال الشافعي رحمه الله يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا
اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة
الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط
جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر
الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لثبوته بنفسه وثبوت المسبب به
من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه فان من اشترى جارية مجوسية
يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب
فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا لقيامه
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب
لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز
كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان
مساويا له واذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم
الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه
نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها
فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا
نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي
يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي
ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان
الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز كما اذا حلف لا يأكل من هذه

هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن
لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح ولا يضع
قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجور فان حقيقته وهو وضع القدم
حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي
نعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو
الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا
تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة لينجم المدعي
فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي رحمهما الله
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما
كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكاليف ولم يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز سببه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور
شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا
ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة دائما وهجران المؤمن
حرام فوق ثلث ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم من الثلثة

لقوله صلى الله عليه وسلم ارحموا صغيرنا ووقروا كبيرنا فليس منا

اي لا يلزم من الشغل جواز سببه ... للصبي

قلت لا التفات في امثال الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق الضمن
فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان
لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا
يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتعين اليمين بصفة
الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف
عليه كمن حلف لا شرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت
على صفة موصوفة يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف
ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكل
بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا
ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح
ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما
نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا
الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبي شرعا واذا كانت الحقيقة
مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة
للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا
اي متبادرا الى الفهم في العرف ومعناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس
من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستعار لا يزاحم
الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين
اختلف ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن فانه حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجاز

ومجاز استعارة وهو ما يتاتى قراءة عرفا فجوز كما ابو حنيفة رحمه الله القراءة
في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي
على اصلهما ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا
يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من
هذه الحنطة ولا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا
فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث
باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع
لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل
ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا
جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة
ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من
الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من
الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات
فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه
عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت
الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا
اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية
اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في المتكلم عنده اي باعتبار المتكلم

بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية حلفا عن التكلم بلفظ هذا
ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني
مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي في ان حكم المجازي خلف
عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعل خلفا في المقصود اولى وبعض
الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر
اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا
المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا
في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن
هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني
المنصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا
حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم
ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر
بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى
هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة مقصودة من
حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما
تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية
وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم
وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم
الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان

مسئلة الكوز

يقول ينتقض هذا الاصل على ابي يوسف رحمه الله بمسئلة الكوز وهو
ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد
اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر
مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى اذا امتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة
رحمه الله قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ
البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق
فقوله هذه بنتي حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية
فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل وان المشار اليه
اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق
بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر
ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر
والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في
المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في
قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه
حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه

الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ
بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة
اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله
فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم
الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لا البنتية اذ تثبت
تظهر الحرمة من الاول وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم تقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا التحريم
في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه اي معروفة النسب ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل
تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع
فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها
كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله صلى الله
عليه وسلم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة
واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي تحمل على الاركان
وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك الموقوف وبدلالة اللفظ
في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث
لانه لحم حقيقة وهذا الاصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم
السمك لم يستعمل استعمال اللحوم في الباجات وبابه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم
والعرف معتبر في الايمان وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر الى ماخذ الا

لحم

اي المواضع التي [illegible] بها الحقيقة

الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه
يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة
فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم
والا لما عاش في الماء ولنظر اذ لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع
كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا
يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك
وليس كذلك لان الله سماه لحما في قوله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه ماخوذا انه وضع كذا باعتبار معنى هو المقصود لشهادة الدوران
فان ل ح م كيفما تركبت دارت مع مادته معنى الشدة والقوة من ذلك
الملحمة للواقعة العظمى والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح المقوي للطعام
ولو اكل لحم الآدمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف
وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر
يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناول المملوك المطلق المنصرف
الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل
والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل
الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث
عند ابي حنيفة رحمه الله لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة
اسم لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة
اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها
وصف زائد فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل الطار تحت اسم

التفكه

السيارق مع ان فعل الطرار وصف زائد وهو الاخذ من اليقظان فلان المعنى
الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان
لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه
غداء مناف للتفكه لان الغداء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون
مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم
وهذه الاشياء كذلك ومن ان نوما عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة
او متأخرة الا ان السياق بالياء المنقطعة بنقطتين من تحت اكثر
استعمالا في المتأخرة كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن
تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة
اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا او
وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم او حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامرأته
حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو
رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ من فوران القدر سميت
بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا
لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي
عبارة عن الاكل المترادف يقصد به التشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى
حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت
بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء
الذي بين يديه فيتقيد به او بدلالة في محل الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من

سياق

الفور

من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية
وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يوجد العمل بلا نية والخطاء والنسيان ح
واقعان في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم
الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم
الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال
المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد
عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى في ثوب
نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نية ولو صلى رياء
جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما معنى فلا
يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان
المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة رحمه الله
الى الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي الى الصحة والفساد
لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نسلم
ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت
فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق ولو سلم
فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء
الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية
بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عن امتي فائدة اذ

بين الصحة والفساد وبين الثواب والاثم

اي تقديره اي حكم الاعمال بالنيات

اذ عدم المؤاخذة في الآخرة تعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما
قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة
بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم
تجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم
بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي
الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه كان من بحر
البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف
الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله
صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف
الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء
عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا
المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح
الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور
ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا عن اهمال الخطاب
واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي
مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف فان الواحد من عرف اللغة يتبادر
فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد
منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطئ في الاول والاكل في الثاني
ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج
عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل
عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل برفع الخبز من بين

بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع
هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق
التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها
وقوعا فذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة
وتارة ذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي مطلق الجمع من

في غير صح

الواو

من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف
افادة حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني
زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار
وهذا خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق انما تطلق واحدة
اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله هذا اشارة الى رد ما زعم بعض
اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسألة
المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما في تعلقن
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب
هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو
بل ينشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا
واسطة والثاني بواسطة الاول لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكلام

فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذه
الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث
لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة
ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو الشرط شرطا للثانية وبالثالثة
تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية
ما يوجب صفة الترتيب فلا تغير بالواو هذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر
يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف
اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر
الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما اي ورد على قوله اشكالا بانه اثبت
التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما
الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبانه
المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود
الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل صفة الترتيب لان الوصف لا
يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق
ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند
علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في القديم
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع
قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت الولاية لفوات
محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث هذا لان الواو للترتيب

للترتيب لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة
فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان
حكم اوله الحرمة الحقيقية وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد
فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين
بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي فضولي الآخر صار
النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما لان نقض احدهما انتقض وان
اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي
الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير رضاهما خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام
واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية
وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه
قال اعتقهما ولصح نكاحهما فازال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق
الاولى تبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه
لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء
النكاح لا ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء ولانه
ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد
من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا
يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا
يثبت به الحل ولا يراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح

انما قال يبطل نكاح الثانية لانه [illegible]

التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والتفصي
عن هذا الاشكال ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع
بين معنيي المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز
نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما
بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة
الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا
كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين
فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جازه
لانهما لو انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضاد
في التوقف واحديهما لا تملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا بطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا
زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم
يقيدها فيبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها اذا زوج
رجل اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد
بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت عقده و
وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت
نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان

زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني وهذه المسئلة موهمة ان الواو
للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على
آخره اذا كان في آخره ما يغيره ذكره هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام
يقتضي جواز النكاح وفي آخره يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز
النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر
الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام
موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما
هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله
لعبده اد الي الفا وانت حر لم يجز العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا
يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان
يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت تؤدي الي الفا
اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام
يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال
الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا و
اعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا
يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا لم يبع واو الحال
وكلا منافيها اويقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم

الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به
المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية
واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد
ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو
لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو
للعطف حقيقة ويحمل عليها متعينا حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى
المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد
حتى ان الكرام يتمنعون عن العوض في الطلاق صار يمينا من جانب
الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار
يمينا ولصح رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا
للاصلي ولا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكره في شرح المغني
فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها
بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين
الجملتين ويحمل على المجاز ولئن حمل الالغاء الغاء كلامه ويمكن ان يقال
العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه
اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف ههنا كذلك لان قولها
ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب
مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال
فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا
عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني
في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت هكذا بذلك

الفاء

بذلك الشرط فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك ذلو
لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاول بلا تراخ ولو دخلت الثانية
بعد الاول بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان
الاحكام مرتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال
الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق
الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله هو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وقد يدخل
الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم لانها لو كانت دائمة لكانت
في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث
اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت انيان
الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت
لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان
العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة والغوث
الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث
الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر سار حتى لم يبق عند
المخبر به خبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث
فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكليف قلت لانه لا يقصد الا من الفصيح

فالآية في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية
ايضاح نقض الوضوء بعد العلم
نقض ... الوفاة ... ذلك

كقوله ادِّ الي الفا فانت حر اي ادِّ الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت
لم لم يجعل الفا داخلة في جواب الامر علي معني ان اديت الي الفا فانت حر
قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان قلت
دخول الفاء علي العلة ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل
الترتيب فيكون محلا للفا من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف
الاصل ففيه عمل بحقيقة الفا من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولي والوجه
ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يتنجح بالجواب بتقدير
ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعني المستقبل والجملة الاسمية الدالة علي الثبوت بمعني
المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان تاتني اكرمتك ولا يقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية يقول ان
تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم وقد يستعار الفاء بمعني
الواو في قوله علي درهم فدرهم حتي لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء
عبارة عن الواو مجازا للمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الي
الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي رحمه الله لزمه
درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الي الترتيب في الوجوب
لان الوجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل علي ان يكون الثاني
كلاما مبتدا للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك
حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معني
العطف ففيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولي من الاهدار وثم للتراخي

تم

للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم
استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة
رحمه الله ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاآت فلما كان الحكم متراخيا
كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات
معني العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف
يجعل منفصلا فبقي الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتي اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول
في الحال العدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق
لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر
الكلام علي آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم
يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق
ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان
دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
او لا لان ثم بمنزلة سكتة علي قوله انت طالق فيكون كقول الرجل لامراته
انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدا قلت
يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت
طالق كما هو يحتاج الي المبتدا يحتاج الي الشرط قلت احتياجه الي المبتدا ليس
كاحتياجه الي الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان لغوا ولا كذلك الشرط فان التعليق

قوله رعاية لحق العطف
لم يتعرض الشارح لجواب ابي حنيفة رحمه الله
عنه لجواب انه لا يصح مع الانفصال
وفي تاخيره و... ... ... الاول
عنه انهم لم يجعله حتي ... ... التعلق
صورة ... ...
وان لم ... الاول
بها تعلق

جميعاً يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما
اذا قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود
معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق
واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم
الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه
سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقة الثالثة ويتعلق
الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع
الثاني والثالث في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين وراى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لياتِ بالذي هو خير اذ تعجيل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز محتجا بظاهر
الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية
الاخرى وهي قوله صلى الله عليه وسلم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه واجراء للامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة
في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما
ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك لحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك
لحقيقة الامر فلم يترجح ما ذكرتم قلنا لا لما ذكرنا من الرواية المشهورة
فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك
الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا
عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب افلا

فلا يحصل الغرض بها قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا
بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته
فيفوت المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير المجرور ان وبل
راجع الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت
المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا
للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاعراض اذا كان
الصدر يحتمل وان كان لا يحتمل صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق
ثلثا اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم
يمكن ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا
بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند
علمائنا الثلثة وعند زفر رحمه الله يلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله
قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق
وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث
عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة الفرق ان الواو للعطف على وجه
التقرير فلما وقع الاول بانت انتفى المحلية وبل للعطف على جهة الابطال
وكان من قضيته اتصال الثاني بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال
الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كانه بمنزلة يمينين وليست احدهما

ادرک من الاخری فوقعتا جمیعا عند الشط ولکن للاستدراک ای لازالة
الوهم الناشئ من الکلام السابق کقولک ما رأیت زیدا لکن عمرا فانک
قلت ما رأیت زیدا یوهم احدا ان عمرا غیر مرئی فازلت بلکن هذا
الوهم بعد النفی خاصة هذا اذا عطف مفرد علی مفرد اما اذا عطف
جملة علی جملة یقع لکن بعد النفی والاثبات کبل غیر ان العطف هذا استینافا
منقطع بمعنی لکن من قوله ولکن للاستدراک تقدیره لکن للعطف بطریق
الاستدراک بمعنی بعد النفی لکن العطف بهذا الطریق انما یصح عند اتساق الکلام
الکلام ای انتظامه وذلک انما یتحقق بشیئین احدهما ان یکون
متصلا بعضه ببعض غیر منفصل لیتحقق العطف والثانی ان یکون
محل الاثبات غیر محل النفی لیتمکن الجمع بینهما ولا یناقض آخر الکلام اوله
والا فهو مستأنف ای وان لم یثبت الاتساق لا یصح الاستدراک
فیکون کلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنی الاول
رجل قال هذا العبد الذی فی یدی لفلان فقال فلان ما کان لی قط لکنه
لفلان آخر فان وصل قوله لکنه لفلان بقوله ما کان لی قط یکون الکلام متسقا
فیجعل النفی متعلقا بالاثبات علی معنی تحویل الملک من المقر له الاول الی
المقر له الثانی ویکون العبد للمقر له الثانی ویکون قوله لکنه بیانا بانه نفی العبد
عن نفسه الی الثانی لا انه نفی نفیا مطلقا وان فصل قوله لکنه لفلان
کان ذلک ردا للاقرار ونفیا للملک عن نفسه مطلقا من غیر تحویل الی الثانی
فلا یتسق الکلام فیرجع العبد الی المقر ولا ینفع قوله بعد ذلک لکنه لفلان
لانه حینئذ یکون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا یثبت الملک فان قلت
متی نفی الملک عن نفسه من الاصل کان قوله لفلان اقرار بملک الغیر لآخر فینبغی ان

ولکن

ان یکون مردودا وان کان متصلا قلت لکن لفلان اثبات تغیر لذلک النفی
لان ظاهر کلامه ان النفی تکذیب لاقراره ورد للملک الی المقر وان کان محتملا
لان یکون نفیا للملک عن نفسه الی فلان اذ یجوز ان یکون العبد معروفا
بکونه لزید ثم وقع فی ید المقر فاقر انه لزید فقال زید العبد وان کان معروفا
بکونه لی لکنه فی الحقیقة لعمرو فیکون قوله لکن لعمرو بیان تغییر وقد عرف بیان
التغییر ان صدر الکلام موقوف علی الآخر فیثبت حکمهما لا انه یثبت الحکم فی
الصدر ثم حکم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا فی
لکن المخففة والمذکور فی هذه المسئلة لکن المشددة التی هی من الحروف
المشبهة الا انهما لما کانا مشترکین فی الاستدراک ومتساویین فی الحکم
اوردهما فی هذا البحث ومثال فوات المعنی الثانی ما ذکر فی المتن کالأمة
اذا تزوجت بغیر اذن مولاها بمائة درهم فقال المولی لا اجیز النکاح لکن
اجیزه بمائة وخمسین ان هذا فسخ النکاح ویکون باطلا وجعل لکن مبتداء
یعنی جعل لکن لابتداء النکاح بعد الانفساخ لان هذا نفی فعل ای نفی الاجازة
بقوله لا اجیز واثباته بعینه فیکونان متضادین والتضاد مبطل للاتساق
فلا یتحقق فیه معنی العطف فان قلت لا نسلم انه نفی فعل واثباته لان النکاح
بمائة غیر النکاح بمائة وخمسین قلت لا نسلم المغایرة لان المال تبع فی النکاح
الا یری انه جائز بنفی المال وفساده ولو قال الولی للزوج اجزت النکاح
ان زدت خمسین درهما جاز النکاح الاول واو لاحد المذکورین فان
کانا مفردین تفید ثبوت الحکم لاحدهما وان کانا جملتین تفید حصول
مضمون احدهما اعلم ان کون او موضوعة لاحد المذکورین مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام والیه ذهب عامة اهل اللغة وذکر صاحب التقویم وجماعة من

او

من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبر
عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما
ولكن شككت في معرفة ذلك يعني احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي
وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق
عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء
لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود
في التخاطب حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام
فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه
بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر
اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او
لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو
عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء
اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة
فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار
انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء
شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
عن المجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه
اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في
الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه
ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في الذي

الذي وقع اذا تذكر وجعل البيان اي اخبار المولى ايقاع العتق في ايهما
شاء انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه
فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في
موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف
وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال
فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب
واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح
التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط
اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع
يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك
هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرت اليوم
هذا العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين يفسد
الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه
او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما
في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني
ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان
عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا
على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي

رحمهما الله لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان
هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما
كان جائزا في ثلثة ايام فقط فقد الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان
المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت ان المعلق فيما فيه شرط
الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد
اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم
والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الاولى
ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت
الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به
وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امراة على الف حالة
او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كانا اي الالفان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا
تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي التقدير
يجب الاول يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين والالف
الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه
وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل
اتفاقا ثم اعلم ان قيد التقدير لا يفيد لان الحكم في غير التقدير كذلك فيما
اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب
الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي
عند ابي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي

في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد
فيصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج
يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون
المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة فيها ولو ترك الكل
يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة الفرض يسقط بالادنى
والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير واذا قيل جالس الفقهاء
او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق من امرأتي
فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون
والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل واذا فعل احدهما
سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا
ترك الكل يعاقب على كل واحد منها لان التكليف بالمجهول تكليف بما
ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار
المكلف وبشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار
المكلف كاف في صحة التكليف فلا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع
وكلمة او لايجاب واحد لا بعينه والبعض منهم ايجاب الجميع وفي قوله تعالى

مطلب الفرق بين التخيير والاباحة

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من
الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيتخير الامام بين
كل نوع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم
فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل
يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى
يتوبوا اذا اخوفوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة
وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية
وباغلظها عند خفتها وقد ورد بان تقسيم الاجزية على احوال الجناية كما روي
عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب
ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف ومن فرد الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس اراده الاسلام
لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال
جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بالقطع على اهل
الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء
لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم

اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي وذلك
الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو
العبد وللقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما
وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني ولاحد الشيئين
غير عين وان غير المعين محل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين
لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة
العبدين اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا
للتعيين لما اجبر والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر منه سنا
هذا ابني فجعل ما وضع للحقيقة وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو
احدهما على التعيين وان استحال حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته
فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم ههنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجاز المحتمل
لكان اولى لانه مجاز لا المجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه
قال يجعل اللفظ الموضوع للحقيقة معبرا عن المعنى المجازي ويستعار
كلمة او للعموم للمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او
مثبتان جميعا لكن في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كالتابع الواو
نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا

بمعنى واو العطف اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله
والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اكلم احدهما حنث اذ كلمة او
النكرة في موضع النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع
ولا يحنث الا بفعل الجمع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا
يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما
في المنفي ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه
منفيا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه في يمينين لان تعدد الحنث
بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي
ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الاثم عتبة
والكفور الوليد لان عتبة كان مرتكبا للاثم وشديد الشكيمة في
العتو وكان الوليد عاليا في الكفر ومتعاطيا لانواع السوء مثال
الاباحة ولو حلف ان لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا
استثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك في دلالة
العموم ولهذا الاذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها
ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان
يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها يفارق الواو في انه
لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان
جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من

الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار
الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها
وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها
لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم
على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين
فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا
ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا
او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان
يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف
دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون
الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم
ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا
على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع
على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد
المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس
لك من امرهم شيء في عذابهم واستئصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم
فتفرح بحالهم او تعذبهم فتشتفي منهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده
ينقطع امتداده سبب نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان
يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه صلى الله عليه وسلم لما شج وجهه يوم

استثنا متصل فقط
[illegible]

أحد سأل أصحابه أن يدعو عليهم فقال صلى الله عليه وسلم ما بعثني الله تعالى
لعّانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية
ونهى صلى الله عليه وسلم عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لانّ
أو إذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك
لالزمنك او تقضي دَيني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم
او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى
أو يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر
شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم
شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف
على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلال الكلام
وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من
الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في
الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يلزم الاشتراك في الاعراب
الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب بأن
بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى
للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في
اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما
قبلها كالى اي كان الى للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف

حتّى

المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية
كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع
يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي
له بثر ابيض ودواؤه الملح بل المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها
الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين
يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل
غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبر مواضعها
وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل
او المضاف محذوف في مواضعها اي بعض مواضعها وفي الخبر تقديره مواضعها
في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان
يجعل غاية وهي جملة مبتداءة ومعنى كونها جملة مبتداءة عدم كونها
معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند ولبطل المحل من
الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح
الآخر دلالة على الانتهاء اي انتهاء ما قبلها يعني علامة الغاية لوجود
المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابل الامتداد والآخر ان يكون
ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فالمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي لوجود الغاية فان تعذر هذا
اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى
الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات كان لم

اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب
يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية
يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده
لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان
والاحسان داع الى زيادة الاتيان وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون
منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح
جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغد بدون
الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن
غيره من المشايخ بالالف لان حذفها بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه
لان ما حملنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقديرا للاعراب فلا حاجة اذن
للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا
الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى ههنا اي في قوله ان لم آتك
حتى اتغدى عندك للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا للفعل ولا فعله
جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم
يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل
ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي
تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت
كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع
في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وتمام الكلام بمعنى

واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف والصواب حتى اتغد بالجزم مبني على ان منصوب لانه عطف على المجزوم مثل ما تقدم لانه عطف جميعا الى حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا حتى لا يصل في خبر مجموع الفعل وحرف النفي حتى النفي لفساد المعنى ببطلان حكمه

بمعنى الواو كما ذهب اليه البعض لان الترتيب المسبب بالفاء وعند تعذر
الحقيقة لا اخذ بالمجاز الانسب فالانسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف
المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا
كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقتضي
الا الجمع دون حال التراخي ولا عدمه وفائدته انه ان اتى ولم يتغد معه او تراخى
يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف
المعاني **حروف الجر** فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق

الباء

وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة
يكون الكر ثمنا لان المقصود من الالصاق هو الملصق والملصق يتبع
بمنزلة الالة فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض
ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف
العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون
سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع
يشترط وجوده لصحة البيع فاذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق
يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا
لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق
الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم
يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء

بدونه فلا يبقى الغرض قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق
لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل
خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون
تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه
نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا
خروجا باذني وصار كل خروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل
لا اكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا
لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي يعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله
ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء
لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا للغاية لمناسبة ان الغاية
قصر للامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة
الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا
كما روي عن روبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل
الله في موضع القسم واريد بالله اشهر من ارتكاب المجاز فان قلت حذف
حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان اذن
فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف

بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه مختل لا يصح استعماله واما وجوب
الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد
من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت
ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق
النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني
فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن
لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله
الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل قوله الا وقت اذني قولنا الا
وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا
فيه ليس بيقين حتى لا يزول فيه بالشك فلئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله
انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان
قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على
هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب
مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق
طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به
كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع
شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل
ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله
قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا
شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في

قوله تعالى الا ان يشاء محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشيئة الا بسبب
مشيئة الله اياكم ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان
كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما يشاؤن الا ان يشاء
لا يقع منكم المشيئة الى ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله
او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال
وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط ومعنا
نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم
المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه
وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال
فالتعليق بما يجعل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي رحمه الله
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة
اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان
للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة
فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه
فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله
لكنها اي لكن الباء تحمل اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا
الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك
مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها

الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا
الى الآلة فيصير المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس لان المسح
مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق الآلة
بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد يتعذر الصاقه فصار
المراد اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب
بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو
ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما
زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك مجمل غير معلوم
الحكم من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع الرأس
في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على
ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت ذلك لانه
لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا
لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل البيان ولو سلم الاولية
فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة والا
والا لنقل الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم
يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب
بالسنة المشهورة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعمار يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة

على

فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يحمل الباء في الآية زائدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب. وعلى للالزام فقوله له
على الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي
من يلزمه الا ان تصل به اي على الوديعة فيقول له على الف درهم
وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان
فيهما وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة
كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم
كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق
فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا بلا محالة ولا يحمل الباء على الشرط
لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت
في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة رحمهم الله للشرط لان الطلاق
يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم
ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا
يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع
على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع منه
شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا
نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة
لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الجزاء والشرط
لذاتهما وبين العوضين بعارض الاتصال فكان الاول اقرب

من

الى

اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل
بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر
عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من
عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتقدم
الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية مما شرع
في بيان الضابط فان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد يدخل فيه كما
في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى
ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود
الى المغيا نحو المسجد والحائط بخلاف الليل والغد قولنا موجودة قبل
التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان
في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد
في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر
في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال
النهار كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا يدخل الغاية اي الحائط
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا
يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في
قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
حيث دخل النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالاحاديث المشهورة
لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المراد من هذا القبيل

لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي صلى الله
عليه وسلم لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع
كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة
بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها
اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن
لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن
الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير
مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية
عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم
وخروجها منه امر يدور مع الدليل وان لم يتناولها الكلام
الغاية او كان فيه اي في تناوله شك كآجال الايمان مثل ان يحلف
ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة رحمه الله في
رواية الحسن لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا تدخل ولا يدخل في ظاهر الرواية
لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل

يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى فاتموا الصيام
الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي حذف في واثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في للظرف ولم يختلف اصحابنا في
ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد
فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية تقع في اول النهار وان نوى آخره
يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية في اول
النهار وان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله ديانة وقضاء وعندهما
يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء
لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام
فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار
بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه
شابه المفعول فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى
آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه
لا تغيير حقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان
بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث كانت اذ لا
اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في
دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق
شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
بل يقع معه واعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاول

منه ان يقال يوضع للصدد موضع الزماع كثيرا والمراد وقت ذلك وفي قوله
بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق
في نكاحك ثم تزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط
مع
لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة
اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
قبل
او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما
اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
بعد
طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير اي لتأخير
ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم
قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد
بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده
درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي
او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم
قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان
حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد
كل واحد من قبل ومن بعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق
المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال طالق امس يقع في الحال
فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخرة فتبين بالاولى

بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله
فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة
لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية
ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان
قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع
عند
الجميع وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع
فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت
الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين به وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ
يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له
غير
وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل
استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه
دانق سدس درهم
صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن
الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق
ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل
غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط
إن
اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها تختص
بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشروط وكلمة ان حرف

تسمى الكل باسمها تغليباً لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر اي
محتمل للوجود والعدم كجائز الوجود وصفة امر ليس بكائن لا محالة بالجملة صفة
الخطر جيء بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل
على شيء والمنع عنه وذلك لا يكون في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء
الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما
لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملاً فاذا مات الزوج يتحقق
الشرط بلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت
في العدة فان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا
اذا ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق
الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء

اذا

فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر
عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء بعد الشرط وبسببه
فسمى استعمال الشرط باسمها يقصد به مرة كقول الشاعر • واذا تصبك
خصاصة فتجمل • معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل • في تجمل وذا
مخصوص بالشعر وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر
واذا يكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • اذا
هنا للوقت • واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كأنها حرف شرط فصار
بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واذا يكون مشتركاً بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر اي كلمة اذا واذا عنده وهو مذهب الكوفيين
وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازاً

مجازاً من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة
في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت
عن متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى
موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو
اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فان
قلت يلزم الجمع من قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه
الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل
في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد
ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت
والشرط جميعاً عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع
بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملاً في بعض ما وضع
له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له للاختلاف فيه
والاولى منه ان يقال هي لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما
يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس
بالاتفاق كما لو قال انت طالق متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشيئة
اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف
المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق عنده اي
عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك
وقالا يقع كما فرغ اي بمقارنة الفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه

اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت
فتطلق وكذلك فيما لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق • واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق
النحاة ويسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما
اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار اى كلمة اذا لان كلمة لو
للاستقبال كان لمواخاة بينهما فان كل واحد منهما تعليق احدى الجملتين
بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى • وكيف سؤال عن الحال يعني كيف
موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال صحيح ام
سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنيعه ان استقام السؤال
عن الحال جوابه محذوف اى يحمل على السؤال دالا اى ان لم يستقم السؤال
عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله
انت حر كيف شئت انه ايقاع لا العتق لا كيفية له حكما فيستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خص ابا حنيفة رحمه الله به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية
وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو
تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة
فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اى الزائد على اصل الطلاق من كونه باينا والقدر بالرفع اى الثلث
مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان

اذا ما
يسمى هذه ما المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم

كيف

فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا
فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان
ينبغي ان يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت
انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد
فيحتاج الى النية لتعيين احدهما كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف
لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان
اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت
اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية
ناقلا عن الفوائد الظهيرية رجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع
سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
رحمهما الله من ان نية الزوج ليست شرطا لها فان تجعل الطلاق باينا
او ثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين
ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان يطلق لان الثنتين
حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه
بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض
اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا
نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة
كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان
قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث
فانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما
لا ياتي فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله وصفه

بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اى بتعليق
الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض
لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم
وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا
بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر ايضا كلاهما
وللقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم
قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر
وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون
بين الجوهرين ولذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صرح
ذلك لا يدفع الخلاف في امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم لخصائص بل الخلاف مبني على
عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه
فالوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل
اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف
لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون
الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم
قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل
حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر
لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكور كقولك
انت طالق واحدة او اثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق واحدة

كم

واحدة تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ
لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما تشاء
من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليك يقتصر على المجلس
وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانهما للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط
مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا
ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت

حيث اين

واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره
ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان
قلت اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما
في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا
لمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من
الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت
لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى
حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما
يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب
الى الحقيقة من عدمها قلت مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما
ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان
فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة المذكور
عندنا يتناول المذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته
وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله الى ان الجمع المذكور لا

لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان لكل علامة تختص بعرفين وضعا
والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا
تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل
اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر
مع عرفانهن الدخول في جميع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن
كما على الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن
قولهم لزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على
المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال
في السير الكبير محمد اذا قال المستأمن آمنوني على بنيّ وله بنون
وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال على بناتي لا يتناول
الذكور من اولاده ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت
الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به
ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لقيام
الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان
ظهورهما بالسياق والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا
القيد لانه مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال

مسئلة الامان

الصريح

الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه كقوله
لا آكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما
حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان
في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان
في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا بدليل ان المصنف
ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي وحكم الصريح تعلق الحكم بعين
الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية
وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط
اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر
الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود
حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل
فباي وجه جاء يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله
انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق
يطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق القيد دفع حقيقة
صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت
لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى
استغنى عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا
ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة
بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة
حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء الغائبة وانا وانت

فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان
قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في
التعريف قلنا انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه هو كما يكني عنه بان فلا لانها
كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير
بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون
المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن
استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم
الكناية انه لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار وما يقوم مقامها

كنايات الطلاق

من دلالة الحال وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوهما سميت بها
اي بالكنايات مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فينبغي
ان يقع بها الطلاق الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز
لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به
كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد
لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت
بواين فصار الطلاق الباين واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان
تجعل انت باين كناية عن انت طالق وللقائل ان يقول ان اريد ان
مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار
المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر

ظاهر لا استتار فيه ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكنايات الا بما
استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة
لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا لانها شابهت الكنايات من الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام
بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني
على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا
التكليف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا
لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه
الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فيطلق
المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لا عند بعضهم بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول
القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد له فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
والنسبة بين الكناية والمجاز انهما اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز غير
المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير فكذا العكس كما في
المجاز المتعارف الا اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة هذا استثناء
من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق
على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله
حتى كانت بواين اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد

[illegible]

اي [illegible]

مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
لان وجوب عدد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فيقتضي للاحرى والضرورة
يندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة
هذا اذا كان اعتدي بعد الدخول بها واما اذا كان قبل الدخول بها فلا وجه
للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت السبب انما يطلق على
المسبب اذا كان السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالته والظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاص بالسبب ليتحقق
الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق بطريق الاصالة يختص
بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد
في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما
صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق
واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي
اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي
غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبري رحمك فلان طلب
البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر واذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما
قوله انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة
فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق
ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى

عدة ام الولد

او كساد لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت
الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لشخصها وان اعربها بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان
نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي رحمه الله لا يقع شيء
وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه
الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان
يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل
ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل
ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال ويكون نعتا
للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه
مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا
لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام
موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية
قصور عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر
هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء
فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح
لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا
يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال
نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل
آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه

يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم
كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت
لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما
مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من
الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى
النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده
منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا
او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة
اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منها نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم
وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات
الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد
بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد
تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه
والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص
اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام
تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من
الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت

قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا له قلنا
الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه بل للعدد
والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض
بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت
بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه
ثابت بالمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما دل
عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه
غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا
لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس
بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر
من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال
هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة
غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن الكلام مسوقا له لم يكن
ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد
بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف
العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره قصد
مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له
اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن
اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم

الرضاع قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية
وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة
دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على رضاع ولدها و
تستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام
والكسوة التي تحتاج اليهما في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك
وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اى لايجاب اصل النفقة
او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه
اى في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان
اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فدل على
اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد
قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملك عند الحاجة بغير عوض
والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه
النسبة وهما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته
لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره وقيل اثبات الحكم اشارة به الى انه يجوز ان
يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون
قطعية وغير قطعية الا ان الاول اى العبارة وعلم يقبل الاولى باعتبار القسم
احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير
مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله
صلى الله عليه وسلم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان
دينهن قال صلى الله عليه وسلم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اى نصفه

اكثر الحيض خمسة عشر يوما عند الشافعي رحمه الله

نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي رحمه الله وهو معارض لما روي
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام
وهو عبارة فيترجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعني
الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا ان في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن خص منها اباحة وطي الاب جاريته
وان كان الكلام مستلزما ان يكون الولد وماله ملكا للاب ومختصا به
واما الثابت بدلالة النص وهو ما ثبت بمعنى النص لغة نصبا على التمييز
من قوله بمعنى النص اى الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى
الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة صفة سامع من غير استنباط لا المعنى الذي يوجب
ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام
كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا
يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي استعمال
آلة التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام
ضربا حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو قرص شعرها او
خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي
ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والعمل بعموم المجاز والاول باطل
والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم
معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود من حيث ان
الحكم ثبت للمعنى في النص ما سميناه عبارة النص لا اشارته ومن حيث انه

المعنى تفهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله المعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة أف المستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف بالاذى يوقف به اى بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الكف لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف رحمه الله في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قال بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود ركن القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لا لاهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب

الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا انه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرف كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اهل الاعراب وجوب الكفارة لاجل فساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض وان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان يجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما مر فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اى لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي

في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذي معناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون
ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي
ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم
وقال بعض اصحابنا والشافعي رحمهم الله دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو على حدّ ان يتكلم بغير
تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وحينئذ
لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب
الرجم في غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن
زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو
ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال الا وان الرجم حق على من زنى
وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على من
جامع في نهار رمضان عمدا بالدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو
صائم فاوجب النبي صلى الله عليه وسلم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا بل لجنايته على صومه لحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه
بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهو الافساد فان قلت لا نسلم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت
انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة
لانها غير غذاء وقال الشافعي رحمه الله لا كفارة في الاكل والشرب لانه عيب
في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم

المايمرغي
المايمرغي

وسلم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول
المعنى لان الشارع متى عيّن لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة
وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له
لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير
علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص
هو الاذى والشرع جعله علة للحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن
علة للحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء
النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك
انه يقتضيه فههنا اربعة امور المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل
اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك
اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل اشتراط تقدمه عليه امر
اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله النص فصار هذا اي
الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم
ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت
بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه
بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم
عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا
اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه

بل عن الاضافة والفاء في ان ذلك اشارة الى تعليل بسبب هذا الاسم او الى
تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقديره
الكلام واما المقتضى فان شيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم
ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت
باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فلانه لو حملناه على تعريف الحكم
لحصل تعريف المقتضى وهو شرط تقدم على النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد
وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا
وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر
مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا
عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا
في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوه من قبيل العموم
من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام
قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق
عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو تغيير واما
الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر
فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض
بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه
يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت
المصدر في قوله طلقي نفسك فهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي

نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق مع
ان الكلامين منبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا لغة
فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى مقتضى
مراد للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف
والاعتاق والتمليك مراد للآمر وفي باب المحذوف المراد هو
المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير
صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا
اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف
المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل
للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقولك اعتق عبدك
عني بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتض للملك ولم يذكره
اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بلا ملك لا يصح الا بالبيع والبيع
مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما
على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق
اذ الشرط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا
للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول
الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط
كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الامر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس
باهل الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فيمن قال لغيره اعتق عبدك
عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع على الآمر وتثبت الهبة اقتضاء

مطلب في استغناء الهبة عن القبض

فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث يسقط احدهما دون الآخر
بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام
آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق
الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان تبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال الغير
اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة
وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عنه الطعام فيمكن ان يجعل قابضا
للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض
في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضي
فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر
بل كان مبتديا وقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني ح
اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان
الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص
كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى
اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام
شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول
اقوى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد
المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين

الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه ولم
ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم لفساد
شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب انه لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة
اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام
الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فلا تعارضهما ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة
ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا
لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما
ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى ليس
بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت يتقدر بقدرها فلا حاجة الى
اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل
المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا واجيب
بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد
والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى
غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة
اكل الميتة للمضطر فانه يباح له بمقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
رحمه الله المقتضي يقبل العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل
وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في

فيعمل العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما
دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي
رحمه الله وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية
التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر وذكر
الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف
قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية
اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون
امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام مستفاد من الشرع
الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر
الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في
قوله تعالى واسئل القرية فكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث
لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى من
الثلث او الثنتين لان طالق يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به
ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالق يدل
على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف
عليه لا على مصدر قائم بالواصف وهنا وصفت المراة بالطالقية
فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق
وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك

طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته
بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان
يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصار دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث
فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي رحمه الله فلكونه قابلا للعموم
المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد
حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على
ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز
نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحة نية
الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى
ما يحتمل لفظه فصحت فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على
الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم
المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط
عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه عن المنطوق في
الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص وردفي

مفهوم النفي

في المنطوق ولا اخرج المنطوق مخرج العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان العادة جرت بكون الربائب في حجوركم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق سؤال
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم كقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء فانهم الانصار
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع
الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما
فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قول محمد رسول الله لانه يلزم منه
ان غير محمد ليس برسول الله صلى الله عليه وسلم وللقائل ان يقول رسالة محمد
صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها
فتكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله
صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على
نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال
اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم في غيره
ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما
يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى
هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله صلى الله عليه
وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق
والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل
اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ

الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم القلب
قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر
خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم
محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة
لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء
التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله
في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع
من هذا القبيل من حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام
فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه
اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم تدركها لان النص لم يتناوله
اي ما تناول الا المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن
ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك
لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت
الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف
الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني ان استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام التعريف المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة
التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب
الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار
على معنى جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي
يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل
في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى

فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا
مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود
تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه
فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف
بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف
مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي
الحكم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي رحمه الله فانه جعل عدم
الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل
التعليق حتى لم يجز هذا تفريع لقول الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند
عند طول الحرة نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في
المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى
لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول النكاح وقيد الفتيات
بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة
ولا نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قال
الشافعي رحمه الله انه يلحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم الحكم
عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق في محل لو لا قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت
الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لو لا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف

للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط عاملا في منع
الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق
ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق
لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد
السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في تعلقه الذي
هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل التعليق
الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي رحمه الله من ان
التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للتسبب
من الملك في المحل واذ لم يوجد لغى كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق وجوز الشافعي رحمه الله هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال
في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل
الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون
نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه وانما قيد
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه
لا يغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان
الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف
بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء

وجد فيه صورة التعليق دون الشرط اولا والجواب عن قياسه على خيار
الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه
من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا
يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف
القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون
السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف
الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات تحتملان التعليق فجعلنا
الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق
القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم متصور
وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط
وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا
من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء واجب في البدني
والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان
وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه
فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة
بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره
العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء
كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا لان
الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا
عن اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق
والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم

المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق
لانه جرى بعد التطليق فجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل
فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم
يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا
قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط موجودا الوصول جعل
كلاما صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله وللقائل ان يقول يشكل بتعليق
الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه
خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها
فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل
الحديث
النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه وعدم
صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده
في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر للشرط
فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في
ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس
عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا
وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد
في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح
تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا

فيراعى وجود الحمل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا
بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في
حادثة واحدة كما حمل قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكوة
على قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي
رحمه الله لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد
اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب او الشرط او يردا في الحكم وحينئذ
اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس
فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا
متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو
ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر
اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو
ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه
ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على
وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام
المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على
اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل
كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
وساير الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير
مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من
قال الحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط

الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اي فكفارة القتل لما كانت اصلا في نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر كما جعل تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي رحمه الله
وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التنصيص ثابت باسم العلم وهو عشرة
مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم
العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم
ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان اطعام الظهار
ثابت في القتل في احد قولي الشافعي رحمه الله وعندنا لا يحمل المطلق على
المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق
الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان
يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا
ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق
على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما
غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة
ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات

لان الحكم وهو الصوم يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا
ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تع قلت كيف قال المصنف
متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع
واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما
وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله على القلوب
نسخ التلاوة وابقا حكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر
ورد النصان وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وقوله
صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد مسلمين في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك
فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل
بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء
المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا
ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع
لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم
ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي رحمه الله يعني قوله التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد
المتنازع فيه بمعنى الشرط وان كان اي لئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى

في انواع الشرط

بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان
محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء
سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فيه فظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه كان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة
وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد
النص في مثل كفارة القتل وان كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته
فلا نسلم الاستدلال به وانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة
بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد
في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فلان القتل
اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل
الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة يجب بالقتل العمد واليمين
الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين
القتل واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من
الغموس وان سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة على ان قوله صلى الله عليه وسلم في الكبائر وعد منها القتل

من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة
مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد
نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير
السائمة وحملتم المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكوة
على المقيد وهو قوله صلى الله عليه تعالى عليه وسلم في خمس من الابل السائمة
زكوة والعدالة في قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا
للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي
اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل ولا في الحوامل
ولا في البقر المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف
في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم
فاسق بنباء فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا
على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان قلت ان اردت من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخيره
الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمفهوم قلت ان اردت انه غير
معلوم لك فمسلم لكن جهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع
لان علمائنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره
او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر

الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل
ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم
لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في
غاية الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في
لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما
يتم به وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان تعليل المقدر تقديره ولا يشكل
ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف
بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه
عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر
دل على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص
مع سببه يكون جزاء السبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله
صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وخرج الجواب كقوله من دعي الى الغداء فقال ان
تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب ولم يستقل بنفسه اي لم

يفد منفرداً هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل
ذلك الجواب بنفسه ولم يستقل كما اذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى لم يختص
العام بسببه اتفاقاً اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فتعلق به
ضرورة تعذر الاثر بلا موثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه
قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما
لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام
على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال اي مبتدئاً كلاماً
آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم
فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى
في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه
مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاءً لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
حتى لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت
في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصاً بالسؤال وفي
رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافاً للبعض وهو مالك والشافعي وزفر
رحمهم الله فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل
عاماً لا يطابق السؤال قلنا لا نسلم وقد زاد النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن
التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اعلم ان اطلاق المصنف لفظ
العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجل ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه
لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جواباً لانواع

لانواع الكلام فمردود لان دلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له
وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال
انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
واحداً اطلق لفظ العام تغليباً على ان المطلق عام عند الخصم
او اراد بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين مجازاً قيل
الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله
تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاماً فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في
ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال
على العموم وليست دلالته على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم
اذ لا منافاة بينهما قيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه
حقيقة الجماعة في كل فرد وهذا منقول عن زفر رحمه الله فانه زعم
ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم
كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من كل اموال
كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد
كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه
في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا ولا يشترط ولادة كل
واحدة منهما ولدين وعند زفر رحمه الله لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما
ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحداً كان او غيره
لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال

بضده فيكون الامر بالشيء نهياً عن الاضداد ولوقوع النكرة في موضع النفي
فصار كون الامر نهياً عن ضده من ضرورات حكمه وجود المأمور به والنهي عن
الشيء يكون امراً بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان
الامتناع عن الحركة لا يتأدى الا باتيان السكون فيكون امراً به واذا
كان له اضداد لا يكون امراً بالاضداد ولوقوع النكرة في موضع الاثبات
ويمكن ان يجعل امراً بواحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في نوع
احد الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة
واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقاً لصحة المنطوق عليه اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه
اذ يصح الامر بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصوداً سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت
ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان
بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء
مقتضياً كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل
وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصوداً بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروهاً ولا يحرم
كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس نهياً عن القعود قصداً حتى اذا
قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو

القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به
يكون القعود حراماً فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراماً
مطلقاً سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراماً واذا لم يفوته
يكون مكروهاً والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه
بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون
مكروهاً باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت
العصر فتركها المكلف عند صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة
مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم
ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق واما موسع والمضيق
يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس
بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر
لما لم يكن موضوعاً له لا يكون مقصوداً به فلا يفيده بخلاف التفويت
لانه لكونه مخالفاً للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا ابان
الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافاً
الى التفويت فما لم يكن تفويتاً لا يفيده وانما يقتضي الكراهة
والجصاص يجعله مضافاً الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر
المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهياً لان الاشتغال
بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل
لذلك فلهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي

عن لبس المخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط
كان مامورا بلبس غير المخيط فثبت به سنية لبسهما الا انهما ادنى ما يقع
به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان
كونه الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا
او فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كما في السنة
المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب وهذا اي وان الامر
بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف
رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه اي السجود على
مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان
طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا
معنى قوله انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده
فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي
للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل
والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله
وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم
اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة
على مكان نجس فيفسد صلوته **فصل** المشروعات على نوعين المشروع
ماجعل الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من

قلت الحديث في صحيح البخاري ولفظه لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويل ولا البرانس ولا الخفاف
حاشية

من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي المشروعات
المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا
بيان لاصالتها الا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب
فخر الاسلام ومتابعة المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما
وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة
عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع
وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكون جاحده اولا والاول هو الفرض
والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو
ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت
يخرج عن هذه الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في
الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني
فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة
والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا اي لكونها
مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان ثبت
بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان لها وهذا
التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل
لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي
ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا مطلقا بلا عذر العقاب كالايمان

فرض

والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم
الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب
اي يجب اعتقاد حقيته وهذا تفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق
بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون
الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه
بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فحينئذ
واجب
يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر والواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة
الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد وحكمه
اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا
يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعني
اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف
او مستنكر او مخالف الكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف
والمصنف لم يتعرض بما اذا تركها وتاويلا استخفافا ولا تاويل وذكر في الكشف
الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متأولا لان الدلالة القطعية
دل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت
بالمشهور وبالكتاب المأول كما في تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم
على الغالب فان عامة الواجبات يثبت به وجعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا
السنة
جوابه معلوم مما ذكر والسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين اي
يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن

عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض
اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهم ما ذكر في حكمها وهو قوله
وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان
السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب
المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في
الدين وطريقهم يكون طريقا مسلوكة في الدين وقد قال صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي
رحمه الله مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع على
الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما
ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد
وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي
اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين
وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب
او سمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا يقاتلون بالسلاح
لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوايد اي النوع
الثاني من السنن الزوايد وهي التي اخذها حسن وتركها لا يوجب
اساءة وكراهة كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه
نفل
وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء

على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه مهما انشأ كلام من وجهين احدهما
انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه
وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير
خرج السنة لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وسبيلها الاحياء فكان حقا
علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه
وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على
تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي
العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم
النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن
نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث في القراءة في الصلوة
تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق
تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت
الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع قال
الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم
وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء
لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا النفل لا مسقطا للواجب وقلنا
ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى
ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام
الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه

مطلب نفل بعد الشروع لا قضا عند الشافعي رحمه الله

اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي رحمه الله
نرجح المؤدي لانه موجود والباقي معدوم ثم فان قلت ان كان المؤدي عبادة
فلا حاجة في الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى و
مسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم ترك الشيء من منافيه
وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي فعل من الصلوة
على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة
بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده
عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما
وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف
العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها
بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه
ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال
الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطال ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني بناء
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا المعنى في غيره او الجزء
المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدي
فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى
فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق

بعض الصلوة

بحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لانه ايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانته اى لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذى هو اقوى الامرين
فى الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذى هو
اقوى الامرين فى الضرورة تبقاه اى بقاء الفعل الذى هو ادنى
الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى
ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهى اربعة انواع عرف ذلك
بالاستقراء ويقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية فى اسم الرخصة
او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق
من الآخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت
اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان
يقول كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى
والا ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى اطلاق اسم
الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان
انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فيما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا
فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان
هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لانه شرط
الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الآخرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
واما احق نوعى الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم لكن

رخصة
هى فى اللغة
عبارة عن اليسر
والسهولة

ولكن جمعهما فى تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد من الاباحة
ان يعامل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة لا ان يصير مباحا مع قيام المحرم
اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه
استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون فى الرخصة من
القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت
الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين فى هذا القسم كانت الرخصة
اكمل كالمكره اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على
اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لانه
حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت
حق الله معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم وافطاره
فى رمضان يعنى اذا اكره الصائم على الافطار لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت
حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء
فكان له رخصة فى الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت
معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
وترك عطف على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول الترك
يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك

يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته
على الاحرام اى كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير
اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول
طعام الغير بالضمان لما مر من ان حق الله فايت صورة ومعنى اذ لم
يتناول وحق الغير فايت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني
لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اى
مثابا ثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله ذكره محمد
رحمه الله في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان
ماجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل
قال به بالقياس على الاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك
حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء
لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء لان الفطر وان كان فيه
راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل
سائر الناس والثاني اى النوع الثاني من الرخص ما استبيح مع قيام
السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اى عن
السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت
الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال
كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كافطار المسافر

المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه
وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا
النوع الاخذ بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود
الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى
اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر
الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان
كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة
سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت
المعارضة بينهما يترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر
عاملا لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء
من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا ضعف كان الفطر اولى ولو
صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه
من غير تحصيل المقصود وهو الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز
فهو ما وضع عنا اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر
وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل
الصيام بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة
ربع اموالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي
المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون

افطار الصوم في السفر

ان كون [illegible] السفر قطعة من العذاب

يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر واجبا

مطلب في الاعمال الشاقة التي فرض على اليهود

لبسوا المسوح وغلوا الى ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
الى العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي صلى الله
عليه وسلم فيسمى ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت
على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر
والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا
بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد
باخراج سببه من ان يكون موجبا في الحكم في محل الرخصة مع كونه
اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات
فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث
وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم
مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان
جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما يسقط عن العباد مع كونه مشروعا في
الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط
عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه الكلام بتقدير مضاف تقديره
اسقاط ما سقط لان ترك ما سقط الشرع هو الشبيه بالرخصة
المسمى مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال
الترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا
وقال الشافعي رحمه الله رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا

واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة
لا الايجاب ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول وهذا
لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط
القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم
لانهم كانوا في مظنة ان يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر
وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرر من
الخطر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة
في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الخطر مع انه لا يفيد الاباحة
قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت
الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن
ابي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها
كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا
انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل
حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار

المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة
لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل
الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء لان
الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان تكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا او موسعا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه
ولغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها اي
العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن
ان يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا المشروعة وهي اي الاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها
وجود الاحكام يضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب فحدوث العالم
بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي
يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا وتقديرا
والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى
الاسباب للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على
طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه
يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل
على البعير واثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي
بهما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق لقوله والوقت

اسباب العبادات

يمونه

والموقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا
الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها
والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب
المغني النامي الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب
الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان
الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى الآن
باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة
الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم
بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج
يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني
سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا اي الارض التي
فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا
يضاف اليه يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج
اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب
الطهارة الصلوة يعني يقال طهارة الصلوة غير انها لا يجب الا عن
الحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء
المقدور اي توقف سببها بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى
الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي
يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون
بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات

واسباب العقوبات بالحدود وقيل هذا عطف للبيان لان العقوبات
هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما
عقوبات وليست بحد والكفارات اما نسب العقوبات والكفارات
اليه فقتل بالعمد بان لما وهو سبب القصاص وزنا اي سبب
الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن وسرقة
اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون
مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين
العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم
ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة
فلانها لما لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور
فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى
صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب
آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه
يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح
سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة
الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان
الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء
المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان

فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه
وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب
الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرط للوجوب
هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون
من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها
فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة
وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة
اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا
لنعمة البيت **باب بيان اقسام السنة** لما فرغ من بيان
اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تابعة وهي تطلق
على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند امر يعاينه و
طريقة الصحابة رضي الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال
اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص
ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام الموجودة مذكورة في
السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة
بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة

اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول كيفية الاتصال بنا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة

المتواتر

كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم
على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط
عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة
تحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين ويدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص
لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره
واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين
في الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا
الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون
متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر
مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا
بقتل ملكهم تحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف
عرف المتواتر بما هو شرط الخبر وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك
لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن
الزايدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت
ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص
به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات

والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل
للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصال القرآن بالمتواتر
بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه العيان قال
قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علم يترجح جانب الصدق وتطمئن
اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء
ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
كفر كذا نقل عن جامع الاسرار علما ضروريا قال فخر الدين الرازي رحمه الله
في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل
ان علمنا بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول
العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة الا ان اضافة
العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك

المشهور

في العطف ويكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث المخارج
لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان
من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي الله عنه
ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب وهم اي ذلك القوم
القرن الثاني ومن بعدهم اي القرن الثالث والاعتبار والاشتهار
يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب
علم الطمانينة وانه دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به
على كتاب الله تعالى قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين

حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في
الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان التواتر
بخروج روايته عن العد ابتداءً وانتهاءً صار بمنزلة المسموع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه
تخطئة جماعة العلماء وهي لا تثبت بكفر ويكون ايضاً لا فيه شبهة صورة
ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعاً واما معنى
فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد
والاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون
دون المشهور والمتواتر وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان
ما بعده كان مغنياً عنه رداً للقول من فرق فقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين
وحده حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل ما قال ذو اليدين فقبل واجيب
بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى
بالتذكير للنبي فظن النبي صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر الواحد مثل
هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى
ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار
وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد
او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقاً
اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث علياً ومعاذاً

حديث بريرة متفق عليه
من رواية انس وعائشة
رضي الله عنهما

ومعاذاً الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن
خبر الواحد موجباً للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول
اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلاً في الاحتجاج به على
خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج
به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد
وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين
واجمعوا على قبول خبر الواحد من امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء
ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد
خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب
اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد
العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل
لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم
وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما
ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع
تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها
المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقين من اصول الدين وفرعه والراوي ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل
لان من العرب من يقول في عبد عبدل كما في زيد زيدل او جمع عبد وضعاً كما

عبدل

كالنساء للمرأة كذا في التقليد وهو عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم كأبي موسى الأشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك
به القياس خلافا لمالك رحمه الله فإنه قال القياس مقدم على خبر الواحد
لما روي أن ابن عباس لما سمع أبا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا أن الخبر يقين بأصله
لأنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل فإذا
لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل بأصله وبوصفه إذ كل
وصف يحتمل أن يكون علة فكان الأخذ بما ليس في أصله شبهة أولى وروي
أن عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع
الشافعي رحمه الله حكي عن مالك رحمه الله أن خبر الواحد إذا خالف القياس
لا يقبل وهذا القول بإطلاقه قبيح وأنا أجل منزلته عن مثل هذا
وليس يدري ثبوته عنه وإن عرف أي الراوي بالعدالة والحفظ دون الفقه
أي يكون قليل الفقه كأنس وأبي هريرة رضي الله عنهما وسلمان وبلال
وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن
من أهل الاجتهاد إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك
الحديث إلا بالضرورة يعني إلا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي
فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه أن ضبط حديث النبي صلى الله عليه
وسلم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل
إنما ينقل بقدر فهمه من العبارة فإذا قصر فهمه لا يؤمن عليه أن
يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله

مثله وترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لأنه إذا انسد
باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا أولي الأبصار فإنه يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث
المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للإجماع
فإن الأمة اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى أبو
هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الإبل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن
رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية
الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك
الحلب مدة ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن فإنه مخالف
للقياس من حيث أن الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل
له مقدر بالقيمة فإيجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن
حيث أن المصراة كان في ضمان المشتري فوجب أن يكون
النفع له فلا يرد عوضه ومن حيث أنه قدر القليل والكثير بقيمة
واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي
رحمهما الله إلى أنه يردها ويرد معها صاعا إن كان اللبن هالكا
عملا بهذا الحديث وذهب ابن أبي ليلى وأبو يوسف رحمهما الله
إلى أنه يرد قيمة اللبن وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه ليس له
أن يردها ولكن يرجع على البائع بأرشها وعيبها كذا في شرح
السنة اعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي أبو زيد وخرج عليه حديث

المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس
اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوي
بعدما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير
على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يتغير ولهذا قبل عمر
رضي الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين
وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب
الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لانه
كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه
مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره
مثل جابر وانس وغيرهما من كبار الصحابة والتابعين ولهذا
قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث كمن
لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوابصة بن معبد فان
روى عنه السلف وشهدوا بالصحة وعملوا به واختلفوا فيه اي
في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان
فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم
لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر نسائها

نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها
سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم
لها مهرا وجعل علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول فيعمل
بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة و
مسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم
نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن
بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما لو قبلوه صار كالمعروف
يعني صار حديثه كالحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد
بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته
فلا يقبل خبره ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها
طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا
ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه
ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس
على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن
طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان

يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها نفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى ولا
تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضي الله عنه كان
بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم
وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد وقبول تجوز العمل به اذا لم
يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق
الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس
فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن مانع
القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة
بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الآدمي و
قيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به
الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق
من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني
ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب
فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان
الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وخبرة
وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع
لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا انسب للناظر وجود
العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه غير ذاته او غيره او لا هو

او لا هو ولا اذا كر قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او
بمراتب لا يمنع كون البداية عند نهاية الحس وان كان في اثنائه
مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث انتهى اليه
وذكر الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث انتهى ابتداء المعقول
والجواب عن هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس
فانما يبتدأ بطريق العلم من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق
فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور
والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان
الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة
مقام كمال العقل تيسيرا للعباد ودل القاصر منه وهو عقل
الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول
الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم
لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده فيقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته
لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض امور
اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط
وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكر
المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل
وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق
والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه

ورعايته ثم تمسك بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان
يعلم حرمة القضاء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو
غضبان لانه يشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا
بل سماع صوته والباء في بمعناه بمعنى مع ببذل المجهود له المجهود
مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في قوله
للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدود
اي احكامه بان يعمل بموجبه بمدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى
مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على
اساءة الظن نفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انسى بل يعتقد
انه اذا تركه نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين اداءه متعلق بقوله
ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان اذا روى حديثا
جعل فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلاء
درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف
صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في
الاصل الا بائمة الهدى خير الورى هم نقلوه بعد الضبط التام ونظم
القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله
نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى هو المطلوب والنظم غير لازم
فيها او يقال القرآن مامون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه
عن طريق المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا للظاهر وان كان لا يعرف معناه والعدالة

المجهود
مصدر

والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا
كمالها اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد
بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز
عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها يسد
باب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الكباير سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر
وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه
على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر
حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الال
مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه فيرد والصدق في خبره متيقن غير راجح فشرطنا كمال العدالة
والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل
قوله والاسلام نوعان اسلام يثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم
الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق واختلف
في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره ذهب
صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان

قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار
ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات
الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان قلت فحينئذ يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت
باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات
بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله كما هو
واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات الكمال
وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام
فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني
الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء وشبهها
على وجه الاجمال بان يقر بان الله واحد عالم قادر حي وفيه رد
لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة بغير معرفة المعنى بل لا
بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة
والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بناء على
اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة

ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون
على توصيفها وقد اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي
فقال اني رأيت الهلال فقال أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
قال نعم قال يا بلال أذّن في الناس ان يصوموا غدا وبين ان الايمان على الاجمال
حين سأله جبرئيل عليه السلام قال منصور القاءاني شارح المغني قلت وفيه
نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر
وباسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل
ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم
العدالة والصبي المعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم
الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة
والعبد لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة
توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز
الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في
الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص
واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص
وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا
التائب عن الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب عن الكذب
متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل روايته ابدا
كذا ذكر في كتاب معرفة انواع علوم الحديث والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة
الانقطاع في الحديث
المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول

ولقوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول اتفاقا لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي صلى الله عليه وسلم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم وبينه رجل ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعي رحمهما الله لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او يثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي صلى الله عليه وسلم قال الغزالي لم يسمع ابن عباس رضي الله عنه الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار ورد وتخصيص بانهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الا فيما بعد الصحابة قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسألة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المراسيل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني واما الدليل المعقول وهو ان كلامنا في

في ارسال من لو اسنده الى غيره وقبل اسناده فلا نظن به الكذب عليه فلأن لا نظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل العالم ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسوق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الكتاب بان خالف الكتاب كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة

الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة
المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رضي الله تعالى عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي
واليمين على من انكر او الحادثة اي وخالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر
من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم نعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم و الاحتجاج
به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي
الصحابة رضي الله عنهم مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة
اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله ان المراد
بالصدقة النفقة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة المرء
على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان
الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث
من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر
فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى
وهي ما تخلص حق الله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس
بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد

الثالث

عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله عنها في ايجاب الغسل
في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام
التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا
للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا
هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف رحمه الله في الامالي
وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل
فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر
الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو
قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق
العباد وهذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض
كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة يشترط ساير شروط الاخبار
من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه
غير محدود في قذف ثم لا يجب لشهادة مغنيا ولا بد فيه مما لغوما
وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع
عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب
النساء ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام
فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد

بشرط التميز دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا بالغا صبيا
كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي او كافر ان
فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء
على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل البالغ في كل زمان
او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح
ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك
فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط بشرط الالزام من العدد و
العدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من
حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه التزام من وجه لان
الوكيل اذا انعزل يقتصر الشرى عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر
المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو
متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطريها اي شطري الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة رحمه الله ثم شبهه الالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة وشبهه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا
الاخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب
ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان الكلام في باب المعاملات ضرورة
توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد تحقق بها لان الضرورة قد تحققت

تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا
من الموكل والمولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك
الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول
كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة — الرابع
بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اي بصدق المخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم
عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث
فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
الجانبين فيه وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم
يترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العادل المستجمع لشرايط الرواية والمقصود
هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان
يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة
وهو ما يكون من جنس السماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظا
وهو يسمع ثم تقول مستفهما اهو كما قرأت عليك فيقول نعم او
او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال فخر الاسلام — قراءة حديث
قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ
بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل
لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى

فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان
عن فلان الى آخره الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن
الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
بهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه
اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول
المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني فلان بن فلان ويذكر اسناده
فاذا بلغ رسالتي فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا
بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي
هذا اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن
على سبيل الخلاف فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او
او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا اسماع
فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك وبين
والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا
والمناولة تاكيد للاجازة لا مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة
والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله
اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به
اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا اي وان
لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازا في الصحيح انه جائز والاحوط

والاحوط انه يقول المجاز له اخبرني او اجاز لي ولا يقول حدثني لان ذلك
مختص بالاسماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة
المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه حفظ المسموع من
وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء
لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي وان
لم يذكره بالخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر
للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا
عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما
والشافعي رحمهم الله تعالى يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة
كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم من غير ان رأوا يردي
ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رحمه الله يجوز الاعتماد على الخط ان
كان في يده او في يد امين ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يومن من
التغيير وعند محمد رحمه الله يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان
التغيير غير متعارف وما ذهب محمد رحمه الله رخصة تيسيرا للناس
وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يودي
على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل بمعناه
يعني يرويه بلفظ آخر يودي تمام معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز
نقل الحديث بمعناه لانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم
سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يخلو عن الزيادة
والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا

يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا
قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس روى
ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون بالرواية قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر
عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل
لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة في وجوه اللغة
لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله
بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه
بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز له نقله
بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن
على الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا
وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز بالمعنى للكل
اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال خصصت بجوامع الكلم فلم يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به
واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل
الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه
والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره
والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد
بان قال كذبت علي او ما رويت لك هذا او انكار متوقف بان قال لا اذكر

اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط
العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد
غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما
ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن
حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول
صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي
رحمه الله ومالك الى انه لا يسقط العمل وعمل بخلافه بعد الرواية كما
روت عائشة رضي الله عنها وعن ابيها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها كما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون
مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالف
للوقوف على نسخه او انه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد
بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا
فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه
عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه
وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين
الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا
فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف
بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال

المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق
بالاقوال فحمله ابن عمر رضي الله عنه على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله
فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان
بالخيار ما لم يفترقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه يخرج
الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر
رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند
رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل
الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رحمه الله وجعل النفي الى
مدة من موضع السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى
رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي
حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى
عليهم لان اقامة الحد مفوضة الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الذي
من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني
وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب
جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم
مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا
يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان

رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك العدالة الثابتة قال بعض العلماء
الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق
قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف لذكرها والجرح ليس
كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا
فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان
معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل
ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان
ولم يقل عن فلان عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي
شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية
بشركة غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري او دحية الكلبي
وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس
عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس
الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو وهو لا يصلح جرحا لان ذلك
من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر وردت به الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان
كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في

التدليس

المزاح لطيفة

في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحًا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتياده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادًا
بالرواية واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف
رحمه الله انه كان اماما حافظًا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا
لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحًا

فصل

قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها حقيقة
غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك بل لجهلنا بالناسخ و
والمنسوخ اذ لابد ان يكون الناسخ متاخرًا فاذا لم يعرف التاريخ
بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرًا فلا بد من بيانه اي
بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو
مجموع اجزائهما تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي
والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون
تاسيسًا لا تاكيدًا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات
لكن يترجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل
بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكميهما وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في
الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في زمانين
كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان
المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه

يبينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكره هناك بل ذكر ركن المعارضة
ما هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره
هناك بطريق التبع لان الحجة لابد ان يكون في شيء فذكره هناك
بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة
الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة
فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل
واحد منهما موجبًا على وجه يجوز ان يكون ناسخًا للآخر اذا عرف
التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون
القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى
السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم
الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت
هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى
قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة
فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من
القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا والاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ
كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى
الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة
رضي الله عنهم عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم

يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر
الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقول
الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام
صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على
القياس مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة
الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة رضي الله عنها
انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا
فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات في الشرح
الاكمل اذا تعارضت السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال
الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك
وعند الشافعي رحمه الله الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم
قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو
مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان
لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين
القياسين او اقوال الصحابة ايضا تجب تقرير الاصول اي
العمل بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما
تعارض الدلائل فكما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم سئل
انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه صلى الله
عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل
على نجاسة سوره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر
رضي الله عنه سور الحمار نجس وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول الحمار

الذي يعلف بالقت والتبن فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة
فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم
ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا
يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه
بسور الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر
لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء
ما كان على ما كان فقيل ان الماء لما عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس
به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان
نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول
بالشك فوجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول و
قد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه
صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول
بل يكون عملا باحد الاصليين واهدار الآخر فاوجب وقوع الشك
في طهوريته ليكون عملا بالاصليين وسمي سور الحمار مشكلا لهذا
اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم راجح
في اللحم فكذا في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور
في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب
التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون

الترات لان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان
الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقط
بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس
بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو
ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه
فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء
من غير شرط التحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل
لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس
لا يدل عليه والقلب المؤمن من نور يدرك به ما هو باطل بلا دليل عليه قال
صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند
الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء ومن هذا صار له في مسئلة قولان او اقوال
واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانهما كانتا
في وقتين فاحديهما صحيح والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما
والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من
قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا كقوله صلى الله عليه وسلم البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارض حديث قضاء النبي صلى الله عليه وسلم
بشاهد ويمين لانتفاء المساوات لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع

بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة
فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة
في الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة
فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور
ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس
فيتخلص بينهما ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة
والمطلق منصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان
يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض واقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل
القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان
الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت
فيه بيقين ولا بد من مؤكد بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم
مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين
يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي

ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تأخير حق
الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد
فحمل قوله يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل
من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان
صريحًا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي
رضي الله عنه كرم الله وجهه تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان
لكل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه
تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي
في سورة البقرة محتج بها على علي رضي الله عنه ولم ينكره علي فثبت انه
كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها
اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي التي هي من الامور
التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا
كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا
في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل
في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان
الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم

فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فيجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم
شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر
النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب
الاول الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ
له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او
الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة
مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى بلا شرع
في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها
مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان بوقوع التحريفات في
الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع
وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب. والمثبت وهو الذي
يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي
الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة
اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند
عيسى ابن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه

على محمد بن يحيى وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين
فيتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه
آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل
ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت
وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار
اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما
يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة
ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل
بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما
يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا عن دليل دال
عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل
الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه
دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى
على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت
انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن
لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس
ما يعرف بدليل والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه
بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس

جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه
بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة
والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله
الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات
راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما
يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات والنفي
في حديث بريرة لما تقرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي
وهي ثلث مسائل الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبدا خلافا للشافعي رحمه الله وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل
العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية
مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهو ما
روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم
وهذا ناف لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى
يزيد بن الاصم انه اي النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال اي
خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل
رواية ابن عباس رضي الله عنه اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد
لا يعدله اي ابن عباس رضي الله عنه في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا

في هذه المسئلة بان النافي هٰهنا مما يعرف بدليل وهو هيئة المحرم
فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل
الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى
الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هٰهنا
مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر
ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب
ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال بان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال
لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم
واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما
حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو
الطهارة في الماء والحل في الطعام للاستصحاب وان لم يصلح ان يكون
حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر
قول المصنف رحمه الله يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف
بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا
والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد
الرواة والذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة
وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد
وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم تخرج عن خبر الآحاد

الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الآحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد رحمه الله فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق
اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول اخذت
بذلك وتركت ما تفرد به فريق آخر والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون
مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل • وقال الحماسي • تعيرنا انا قليل
عديدنا • فقلت لها ان الكرام قليل • ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور
لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر
على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توقف
في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما يكون
بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر
الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان في
احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في خبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية
اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة و
قلنا لا يجري التحالف عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة
من بعض الرواة لقلة ضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين
ويعمل بهما لان الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قاله في وقتين فيجب العمل

بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا فان المطلق لا يحمل على المقيد في
حكمين نظيره ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل
القبض وجاء في رواية اخرى عنه صلى الله عليه وسلم النهي عن بيع
ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز
بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها في الكتاب والسنة
واقسامهما تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه فان الطير
يحتمل ان يستعمل في غير حقيقة يقال للبريد طاير فيكون قوله يطير
بجناحيه تقرير الموجب لحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة
على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو
بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل لقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان
بالسنة والمشترك وانما يصح ان موصولا ومفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما
يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من
جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس تكليف المحال لان العمل
لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتهما

بيان تقرير

بيان تفسير

بيان تغيير

تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا وتصيره
يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فيه
فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين
ان عليه تسعمائة لا الالف وانه حلف لا يطلق في التعليق وانما يصح
ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضي الله عنه انه
يصح مفصولا لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر بحديث
عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال
فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح
نقل كذا ذكره الغزالي رحمه الله واختلف في خصوص العموم اي تخصيص
العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله
يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا فانه اي الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا عن القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لانه موجبه
ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة
بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام
متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى

حديث

اخر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر القتيل عندهم والمطلق
عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به
التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص
العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص
فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله
تعالى واسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل
في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد
للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه بخصوص متراخيا بقوله
ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان
المراد به اهل دينه لا النسب فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه
احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين
الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر
ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جايز لا انه اخص بقوله انه
ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم اي حطبها من اعم يلحقه خصوص متراخ فانه
لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرا الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا
من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله انكم وما
تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لانا نخصص

نخص بما لا يعقل ولا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى كان
بناء على ظنه ان ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي انه قال صلى الله
عليه وسلم يا اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن
يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه
اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير
التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا
للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى
لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء
تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي رحمه الله يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق
وعندنا يمنع عليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل
لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وان لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي
فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فيتعارضا فتساقطا
بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر
فيما اذا استثنى خلاف الجنس كما اذا قال لفلان علي الف درهم
الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده
يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لانه موجب الاستثناء
نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب

الاستثناء

العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار
قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء
بالمعارضة عند الشافعي رحمه الله انما هو في المتصل وهذا من قبيل
المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج فلا يظهر
الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم
المستثنى منه ولان قول لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادة
ومعناه النفي والاثبات فلو كان كلاما بالباقي لكان نفيا للغير
اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له
لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع اي
ان معنى قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة
في الايجاب يكون اي في الانشاءات لا في الاخبار لانه لو ثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عنه وعن ذلك ولان اهل
اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي
المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات
ونفي باشارته لانهما ثابتان من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام
لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم

حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقت بالاستثناء
كما يتوقت بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء يظهر النفي لعدم علة الاثبات
فسمي نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى
منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان
انها ليست بمراده من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي
بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق
الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه
عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة و
وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله
تعالى لان المشركين كانوا اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى
فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات
ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول لا استثناء
نقض في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه
معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزت
ولا يجوز ان يقول جاءني القوم الا زيدا فانه جاء الجواب عن الشافعي رحمه الله
ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان
نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء
فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه
رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه

كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت
بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء
يكون الكلام عبارة عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
لتأديته الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي
اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر
اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ
الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء
منقطع العد ويقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا
الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني
لم ابرأ من عبادته واتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون
الاستثناء متصلا والاستثناء متى يعقب كلمات اي جملا معطوفة
صفة كلام وكلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي ما تقدم
ذكره لقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي
الف درهم الا استمائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق
حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان
لم ادخل هذه الدار عند الشافعي رحمه الله بناء على اصله انه معارض
مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم
وعندنا الى ما قبله لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام

الكلام منه ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى
ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة
بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من
ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول
العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم
قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا
حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره وبيان ضرورة اي القسم
الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي بيان حاصل لاجل الضرورة
وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي البيان اذ الموضوع للبيان هو النطق
وهاهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقوع البيان اذن بما لم يوضع
له للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما
ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون
البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا
يكون المعنى ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو
النطق وان جعل البيان عبارة عن الاثر الذي يحصل به الاظهار كما
قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه حينئذ يكون
البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي
هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب
الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل
منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الباقي للاب ضرورة

او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه من قول او فعل عن التغيير فان ذلك يدل على حقية ذلك
الامر لقوله صلى الله عليه وسلم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين
القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم
كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا
لشرعيته مثاله ما روى انه لعله ابقت امة واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء
مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي
فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فكان ذلك محل
الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او ثبت ضرورة
دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع
ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور
عمن يعامل العبد وقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته
يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل
لا يكون حجة او ثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة بما يجب
ضرورة طول الكلام كقولهم على مائة درهم جعل العطف
بيانا ان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي رحمه الله يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف
لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة

المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف
مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم
طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند
كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب
فان الثوب لا يثبت فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة
ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر
كان من قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس
وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ
فيسمى النسخ تبديلا ومعناه انه يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه
الشرعي ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة حكم المطلق اي
بيان الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد
او تأقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله انه
ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت الحكم
المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق
البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر
الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع اي حاصل ان النسخ
فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول الذي فيه معنى

بيان تبديل

بيان النسخ

التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا
لان الرفع تقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء
بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل
لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على مثال
القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت
بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق
العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا القتل
فلهذا يترتب عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا باداره
الاحكام على الظواهر وجايز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات
كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره
من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك
القوم او موقتا بحيوتهم ثم نسخ بهم ذلك شريعة من بعده لا يكون
نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا
توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير
ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي على ضده فذلك
يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل
قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان
النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف

[illegible] القصاص

المصنف رحمه الله لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن
والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم
اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه
مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه
النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا
سنة او تابيد نصا لقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو
ليس بمحل النسخ لان المقصود ايراد النظير للتابيد اودلالة كالشرايع
التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها موبدة لا يحتمل النسخ
لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ
في الاخبار لانه يلزم منه البدا والجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول
لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع
فتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض
بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار الى هنا كلام شارح
المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو الدوام
واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون
القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل لقوله
تعالى لآدم عليه السلام ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى
فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب
التقييد والاطلاق لا من باب النسخ وللقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ
عندنا فلم يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع

قلت اجيب بان المنع في الوقت الواحد
الفعل المامور به المنهي عنه من جهة
والنهي عن حسن وقبح حال النسخ
حسن ... قبحه
ما انتهى

اما لو كان فيهما نهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما
وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به
خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل
القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب
مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس
الطاعات فيبتلى العبد بفعله وان العمل لا يصير قربة الا
بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال صلى الله
عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد
مقصودا لا الفعل وروي انه صلى الله عليه وسلم امر
بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس
وكان نسخا قبل التمكن عن الفعل الا انه كان بعد عقد القلب
عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي
نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا
تقولون به قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اصل
المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم
جميع المكلفين وحال علم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان

بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد
فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن و
القبح في شيء واحد في زمان لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين
ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم و
النسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس
لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة
اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى من ظاهره ولكني
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون
باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان
ابن شريح من اصحاب الشافعي رحمه الله يجوز ذلك لان النسخ بيان
كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا
اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
النسخ فلا يتساويان والاغاطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي
انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع وكأنه
اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك
المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع
الناسخ ان وجد لسند خفي عليهم وظهر بعد النبي صلى الله عليه وسلم

منعقد

يلزم اجماعهم على الخطاء ولأنه يلزم كونه على خلاف النص وهو غير
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسًا قلنا
شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وللقائل ان يقول لا نسلم
ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستندًا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخًا
به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان يكون وان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخًا
قال بعض المعتزلة يجوز ان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من
الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف
لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل
نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب
والسنة متفقًا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفًا
اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافًا للشافعي رحمه الله في المختلف
واما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله صلى الله عليه وسلم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوا على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه
ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول
هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ
السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل
قول الرسول صلى الله عليه وسلم مبينًا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت
عن ان يكون بيانًا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين

لتبين التبليغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع
ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو
كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته
لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ
ايات المسالمة باية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله صلى الله
عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ
السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه صلى الله عليه وسلم كان
متوجهًا الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتًا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي يلزمنا حتى يقوم الدليل
على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ على ان شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها شريعة لنا
سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ
الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
اخبرنا ما بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع حكم لا يحتمل النسخ
بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد اما ان يكون
صريحًا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع بدوامه فان قلتم فكيف ترك بخبر الواحد
قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون ان اصل الحكم

مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لبيان امد علية
وانما انقطع دوامه وبيان انتهائه وان قلتم بالثاني فممنوع لان ابقاء
الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل
حال فاما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ
بعد انقطاع الوحي ولا بد ان يكون ما ثبت بالنسخ مسندا الى حال
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد
في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص في منزان
الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان
خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع
التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم
بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون
الحكم مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن
عباس رضي الله عنه نسخت تلاوتهما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف
القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا
قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي
بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت

ولم يثبت بتمام رواه قلت ذلك شرط لما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ
لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس
بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة
بالتلاوة كجواز الصلوة وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته
لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف
في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها
نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج
عن العهدة باتيان المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد
وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة
ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد
انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان
اراد به المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص لا
النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه
وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله
العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا منه وهذا لا يكون التخصيص لا معارضا ولانه
ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين
الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت
التخصيص هو اولى من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت

لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا تفريع هذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جايز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جايز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين و والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رحمه الله قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل و وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل**

افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا تصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء

زلة الانبياء عليهم السلام

الانبياء عليهم السلام ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف افعاله عليه السلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لان الدلايل كلها قطعية في حقه صلى الله عليه وسلم والجواب عليهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لا نعلم على اي جهة فعله النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام و وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة

الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا
مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت
صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجبر
فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت
الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه
ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب
وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
تنصيصا على جواز التأسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو
الموجب للاختصاص به صلى الله عليه وسلم والوحي نوعان لما فرغ من
تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه
وسلم وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره
من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ النبي
صلى الله عليه وسلم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر
وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه اي سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك
بآية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك
نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح القدس

القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع
الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالالهام من الله بان اراه
الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم
بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتأمل
في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وحيا باعتبار
المآل فانه اي تقريره صلى الله عليه وسلم على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي
صلى الله عليه وسلم في احكام الشرع محتجين بقوله وما ينطق عن الهوى
اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا
وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل في شان القرآن معناه وما ينطق
بهذا القرآن بهوى نفسه والكفار يجعلونه من مقالة الآباء يقول ريب
عن الهوى اي بالهوى اي ليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن
الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا بل الاجتهاد منه صلى الله عليه
وسلم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مأمور
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال الاصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض و
ذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه
مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وغيره

في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء، هذا جواب عما
يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون
منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله اشتمل على
امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه
لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف
ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي صلى الله عليه وسلم من الاتباع
بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر
المصنف رحمه الله نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم كالالهام وهو القذف في القلب
من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي صلى الله عليه
وسلم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا انه من عند الله وان لم يكن في حق
غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله
علينا حتى احتج ابو يوسف رحمه الله في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم
قيده بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او بعض المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه
شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما تحققت شبهة السماع في اقوال
الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل
في الدليل فترك القياس به اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان

لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
اتفاقا لاحتمال السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر من
حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا
ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم
شاهدوا الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم
مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي
رحمه الله لا يجب الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس
تتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه يحتمل الخطاء فلا يكون
خطاؤه حجة لغيره وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم اي من
الصحابة سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان
حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول
بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل
اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر
رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل
نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي
الله عنها وعن ابيها لتلك المرأة القائلة اني بعت جارية من زيد بن
ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه
بستمائة درهم قالت بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغي زيد
ابن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم انه لم يثبت واختلف عملهم في غيره اي عمل الصحابة فيما
يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل
مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم
قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في
اعلام قدر راس المال قال محمد وابو يوسف رحمهما الله تسمية قدر
راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه
لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح
بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله عنه
خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان
راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في
يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز
عنه كالحريق الغالب فلا ضمان بالاتفاق ورووا وجوب الضمان
عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رضي الله عنه فقال انه امين
فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور
في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع
وكان المناسب ان يذكره اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم
على الاقوال والبرهان في كل ما يثبت منهم اي من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان
ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع

بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه الاجتهاد وتحمل
القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما
بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز
خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح والحسن
البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان
رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد
صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي
عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال
درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن
ابن علي رضي الله عنه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها
واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز
شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به قال صدقت والله
انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار
رواية النوادر وتابعه المصنف وعن ابي حنيفة رحمه الله قال لا اقلدهم
هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع وصفاء
رأيهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم احوال التنزيل
وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية
ولم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان

شريح

مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة
واستقضاه عمر رضي الله عنه بالكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا
وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في
فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض
بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتيبي رحمه الله باب
الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي
امة محمد عليه الصلوة والسلام في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم
السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول
القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة
العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فهو اتفاق اهل
عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان
عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع
اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيته
ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض
المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون
منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم
وسمي هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي
نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين لان الساكت عن الحق شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى
ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في علم حادثة

استعفاه سأله الاعفاء يقال اعفني من الخروج اي دعني منه صحاح

حادثة حرج بيّن فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت
كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأمله الى الجواب فلا يدل على
الرضاء كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه خالف عمر رضي الله عنه في العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته
وقيل صح عن الشافعي رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا
ينعقد الاجماع عنده وبعكس الزام الشافعي رحمه الله لانه اذا كان سكوت
القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف
لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا
على الرضاء اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي
الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر
وحديث ابن عباس رضي الله عنه غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد انقيادا
للاستماع بالحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في
ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف رحمه الله لتعريف الاجماع لكونه معلوما
من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب
القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات
ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه
كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث
التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني
الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان
قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة

منصوب تمييز

قول عمر رضي الله عنه

الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم [الجمهور]
ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة
او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط
وقيل هو شرط لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح الصحابة واثنى عليهم
في الامر بالمعروف وهم الاصول فقال صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما
ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلهذا ما ذكرتم يدل على
فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون
كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله صلى الله
عليه وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث
فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من
الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول على نفي الخبث في زمن
الرسول صلى الله عليه وسلم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع
انما يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لانه
قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة
على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا رجع بعضهم
بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي رحمه الله يصح وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله يعني
اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب
الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر

اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا
الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وقيل
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة رحمه الله
يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف رحمه الله
في رواية مع محمد وفي رواية مع ابي حنيفة رحمه الله مستدلين بمسئلة
بيع ام الولد
ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد رحمه الله
لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية
الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع
ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز
ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع
المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه
شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي ببيع
ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه
لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق
والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
قال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة
حديث
لقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم
ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ
الامة في قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل
ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب

قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ
وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا
واحد يكون قوله اجماعا لان عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة
على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال
السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين اي بالاجماع والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما
اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما
قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا الدنيا كامر الحرب
وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد
اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل
ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد به الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع
الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والله وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين

الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت انه
لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلابد
من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم
على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم
على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض
لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس لانه عند وجود الكتاب
والسنة المشهورة لا احتياج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل
قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي
واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدد لا يتصور منهم
الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من
النصوص رواه مؤثرا وما ذكروا عن بيع التعاطي واجرة الحمام
فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا لم ينقل الينا استغناء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله وفرضية الصلوة ونحوها واذا
انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان
كنقل السنة على الاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول
عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم

نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة. وقال بعض
اصحاب الشافعى رحمهم الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان
الاجماع قطعى وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعى
لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظنى ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب
الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين
وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اى تصريحا من الكل
لا خلاف فى حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم
الذى يعنى ثم بعد هذا الاجماع الذى نص البعض اى بعض الصحابة
وسكت الباقون لان السكوت فى الدلالة على الاتفاق دون النص
وفى التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتى وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اى اجماع
كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور
ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع
السكوتى من الصحابة رضى الله عنهم ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة
دون النص فكيف يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص لانا نقول
انما انحطت درجة عن الاجماع السكوتى لمكان الاختلاف فيه لانا
نقول المخالف للاجماع السكوتى اكثر كالشافعى والباقلانى وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار
الآحاد يوجب العمل دون العلم يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
والامة فى عصر من الاعصار اذا اختلفوا فى مسئلة على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم

بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها
عيبا فقيل ان الوطئ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرجوع بالارش فالرد
مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا فى الصحابة
خاصة اى ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان
ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجرى
فى اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس فى اللغة التقدير وفى الشريعة تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة اعترض
على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط
الخطاب بالعجز عن تفهيم الخطاب. ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف
المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشئ ولقائل ان
يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير فى سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم
الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين
والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق
على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته فى الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان
القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله وانما قال مثل حكمه لانه لو قال
ابانة حكمه لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شئ اى بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان

ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان
لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله صلى الله
عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه
لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد
لان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعا وانما
تمكن الشبهة في طريق الانتقال ولنا انه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله
ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف
وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم
تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما
حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه صلى الله عليه وسلم سأله عما به
يقضي بعد ان نصبه قاضيا وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط
بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب
دل على وجوب اتباع قوله صلى الله عليه وسلم فكان كتاب الله دالا
على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد
من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار

الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار
بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في
استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد
انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد
جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعل دليلا معقولا لا
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون
في الحكم والتسبيب والقياس نظيره لان النظر فيه يكون في الحكم والعلة
والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب تقتضيها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات
يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم
المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا
يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت
بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا
بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو كما ذكر من المثلات خاصة
فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد
به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة
وان اريد به الاعتبار في المثلات خصوصا فهو ايضا دليل على ان القياس حجة
بدلالته وكذلك التأمل هذا الاستدلال اي ان بالمعقول ووجهه ان التأمل في
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الالفاظ لحقائق لمعان تتبع
اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد والقياس

نظيره اى نظير كل واحد من التاملين ثابت من حيث انه تامل معانى النص لاثبات حكم فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشئ بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل ثم العقل يحكم انه اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بالياس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر واهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم والسبب ثابت فى قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة هو بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت فى المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شئ من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره وقوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال للمبيع يعنى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون لا غيره بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا بمثل اراد بالفضل فى قوله صلى الله عليه وسلم

جازت الاستعارة ... لكان القياس ... قلت هذا ... جوازه والمقصود وجوب متابعته ... منه

وسلم والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعى الذى ذكرنا حتى لا يجرى الربوا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى حفنة فى بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين فى فى القدر ثم حرمته اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل فى صيغة النص وبقوله صلى الله عليه وسلم الفضل ربا لان الربوا اسم لكل زيادة فى احد البدلين هذا اى الذى ذكرنا وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعى اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك اى ان يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوى فكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لا يحصل التساوى فى المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار صلى الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة فى الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد

القدر والجنس علة الايجاب
التسوية وايجاب التسوية
علة الربا ١٢ منه

بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة
يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي
كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص
لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه
نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيرها كالجص والدخن امثالا
متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته
اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه
حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي القياس المتنازع
فيه بيننا وبين نفاة نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم
السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة
اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس
غير المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة فامهلوا
عشرة ايام فحكم المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم
فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما يسروا من نصرهم طلبوا الصلح

الاعتبار [illegible] انظر [illegible] انتهى

الصلح فابى عليهم الا الجلاء الاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر
وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم
وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله ومعنى تخريب
بيوتهم انهم خربوا ما احتاجوا اليه من الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة
وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي
المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم اغروهم وكلفوهم عليه فالاخراج
من الدار عقوبة كالقتل كقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على
بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل
قتل النفس فاثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه
اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله
من اهل الكتاب بيانا لغلظ الجناية وقوله تعالى من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة
واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو جلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام
ثم دعانا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص
للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم
فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا
اي وكذلك في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
ليعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن
نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب
وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بالمعنى
واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله قاسوا ما لم يكن بما

قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان
اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول
فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل ففيه شبهة
لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات
المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل
معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان
يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به وهذه ثلثة
احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني
انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار
بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التميز اي دليل يميزها ما هو العلة
من غيرها والثالث بقوله الا انه لا بد في ذلك عن دلالة التميز
ولا بد من قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال
شاهد اي النص معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في
كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل
في النصوص التعليل بغير عن المعلول بالشاهد لاشتمال النص على
العلة الجامعة بين محل النصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم
الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة
وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة
يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص
عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز
وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع

اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول
لان الاصل يطلق على ما ينبني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
الاطلاق على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي
ينبني على الغير هو الحكم دون المحل اذا عرف هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت
للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع
وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين
مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء للاستدامة منها بنص آخر
الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص
آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه
تكون صلة للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على
القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت
شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد فليس المراد
من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس
الا يرى ان اهل الذمة خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ
والصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول
هلم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة
انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال

حكاية خزيمة

صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تأتينا عن خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به
من اداء ثمنها فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه
فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا
يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد
في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين
ساير الحاضرين لفهمه جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه
وسلم بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان
فان قوله صلى الله عليه وسلم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون
معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يبنى المجهول
منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا
عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس
فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث
للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل
شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا
بالجمع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من

بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن
التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله
من محل الى آخر وهو محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس
فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل
حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه
شرط لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما و
وجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس
لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لان الآية
تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل
لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني رحمه الله القياس يجري
في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الاشتداد
فاذا زالت الشدة زالت الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة
الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا
يرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل
التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم
ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود
صورته الا يرى ان الياقوت قايم بالذات والحرف قايم بالذات
مع انه لا يسمى الحرف ياقوتا وما ذكروا في الاقيسة في الكتب ثابت
بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اي لو كان
فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية كالسفرجل

على التفاح في كونه ربويا لعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة
الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج
الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو
وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت
في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة
والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق بالاصل
وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نص فيه
فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة
وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص
وقال الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا و
وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف الشروط
فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة
يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح
ماء محترم على محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة زنا فيجري عليها حكم
الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا التصحيح ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل
تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن
الغاية وهذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا
حتى انه لا يحرم الوطئ وعند الشافعي رحمه الله يصح ظهاره فيحرمه وعلل
بان حكمه حرمة الوطئ والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه
قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع
وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة

لحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة
غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة
والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح
من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له ولا
كان للتحرير المطلق اهلا ولا التعدية لحكم من الناسي في الفطر الى المكره
والخاطي وهذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي رحمه الله لما صار الناسي
معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما غير
عامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله
منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره
اي عذر الناسي لان النسيان يقع من الانسان بلا اختيار منه فيكون
منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره
لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله
ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد
فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره يكون فاسدة لعدم
المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق وبهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة
من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت
الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما
صار شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطئ مقامه ويستوي
في ذلك الوطئ الحلال والحرام ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين

والظهار هذا شرط فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي رحمه الله الايمان
في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط
فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه
تعدية الى شيء فيه نص بتغير وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار
فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا والتقييد
المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح
القياس الا بتغير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده
يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا تغير ما هو المفهوم من النص
قبل التعليل كتعليل الشافعي رحمه الله في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل
الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة
فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم
من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة
وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا
في ظهار الذمي فلأن لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في غير المنصوص
عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال
التساوي دل على عموم صدره من الاحوال هذا جواب نقض يرد
على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله

قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
يعم القليل والكثير فخصصتم الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير
الجواب انه صلى الله عليه وسلم استثنى الحال بقوله صلى الله عليه وسلم
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر
الكلام وهو الطعام عين والاستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل
في الاستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد اي منه التساوي
في الكيل بالاجماع فكان اخر الكلام دليلا على ولم يتناول القليل
فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا لا من النص للتعليل
لا به اي بالتعليل وانما يسقط حق الفقير في الصورة هذا جواب
نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي صلى الله
عليه وسلم في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير
في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة
الشاة حيث قلتم بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وتعميم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي
باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله
للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد
اي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء

من ذلك المسمى وهو عشر الشاة او البقر او عشر النقدين وقد
يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل الخارج ما وعد الله الفقراء من عينه
مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا
بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بالخارج المواعيد
اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد
فثبت ان استبدال المسمى النص المصاحب للتعليل لا لمجرد
التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف
جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك
الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل
والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات
على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله ثم الحكم في
المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل لا الى العلة
في الفرع كما هو مذهب بعض مشايخ العراق يكون ذلك علما
على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة
في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون
ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخنا العراق ان النص
دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي
اولى من احالة الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه غيرها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل
بالعلة فمن اين يثبت التعدية الى الفرع قلت المعنى في

في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص
لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول
بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في الحكم في الاصل بل النص
في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم
الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة
وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله
ما جعل علما على حكم النص بما كان اعم من ان يكون في الاصل
او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اي ثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى
البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او
او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا
بصيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا
يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي النص في
حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن
للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء
فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه
كذا قال ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كونه

الثلثة اركانا للقياس لكنه مستفاد من توقفه عليها لانه موقوف
على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو
اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص جايز ان يكون وصفا
لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا
بها فى وجوب الزكوة فى حلى النساء وقلنا يجب الزكوة فى المصنوع
منهما كما يجب فى غير المصنوع بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة
لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها فى باب الربوا وهو مردود
عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب
الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانفجار فى قوله
صلى الله عليه وسلم فانه دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار
صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى فى العروق ليس بمنفجر واسما
اى جايز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى قوله صلى الله عليه وسلم
للمستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر
فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على
اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل
باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية
اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة
فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير
كوصف الطواف فى الهرة فى قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست

بنجسة فانها من الطوافين والطوافات وخفيا مثل علة الربوا وهى القدر
والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند
الشافعى رحمه الله والاقتيات والادخار عند مالك رحمه الله وحكما اى
يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة
فى الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى صلى الله عليه وسلم
للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله
صلى الله عليه وسلم دين عبارة عن حق ثابت فى الذمة وذلك
بالوجوب وانه حكم وفردا كالعلة لتحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل
وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم
التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص
كقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله صلى الله عليه وسلم
كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اى النص كتعليل جواز السلم
بفقد العاقد وذلك ليس بالنص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص
باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عاقدا و
والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه
ودلالة اى دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر
ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون
الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به قبل
القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة با

يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار
النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر
تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره
احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في
الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه
ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة
والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء
الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظاهر فيه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة
السفر في ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة
ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان
لا يكون نابيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون
موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي
المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا
اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى
الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في

تذكير الضمير

في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر
لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع
منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني
جمع المفعول على مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير
شاذ وكذا في الثانية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل
والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر
اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير عندنا وبالبكارة عند الشافعي
رحمه الله وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو
من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب
الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية
في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق
للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي صلى الله عليه وسلم
سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من
الطوافين فان الطواف منشاء للضرورة وهي تعذر صون الاواني
عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر
منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية وكان التعليل بالصغر
موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني
الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا
وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه لقوله
صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب

وجوداً وعدماً فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل
له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له
القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام
لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون
الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة
الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم
ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه
تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا امرنا
بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها
بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع
الى النكاح وان كان من الله تعالى والقصاص الى القتل وان كان
المقتول ميتاً باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون اتفاقاً ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط
والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيداً
دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا
بد من ان يكون مؤثراً ومن جنسه اي من جنس الاطراد
التعليل بالنفي من حيث ان كلاً منهما لا يصلح دليلاً لان
استقصاء العدم اي عدم العلة اضافة الاستقصاء
الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى
عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر
لان العدم لا يكون على حال الاخر الوجود ووجود وصف لا يمنع

لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل
شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي رحمه الله في النكاح
اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه
غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع
الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل
برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في
الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتاً من المال
فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال
اولى الا ان يكون المسبب معيناً استثناء عن اعم الاحوال تقديره
ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب
الحكم المتنازع فيه معيناً لا يكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال
وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول
محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب
الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضاً في المستخرج
من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون
يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان
قهر الماء لا يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس
والاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وهو
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتاً في الزمان

الاول وفي هذا التوقيف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني
وهو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا الاستصحاب لان الاستصحاب هو
الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما
سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة
المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي
رحمه الله على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض
قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما تثبت الشرايع بعد وفاته عليه
السلام اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل
الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض
اخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك
البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول
صلى الله عليه وسلم ليقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك
اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل علم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال
بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل
اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم نوع حجة
اي دليلا ملزما عند الشافعي رحمه الله وعندنا لا يكون حجة موجبة اي

اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
يظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما اي السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو
في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب
اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملك
ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر
للدفع لا الالزام وقال الشافعي رحمه الله يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع
والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في البيع الشقص ليتحقق خلاف
الشافعي رحمه الله في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها
رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي
رحمه الله القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد
المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح
للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي
على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي والظني على اعتباره فلا يكون
ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه
وهو عبارة عن تعارض امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع
فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله

تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك
وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان
الشك امر حادث بين العلم والجهل فبأي دليل يثبت هذا الحادث فان
قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت
فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم
المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع
وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح
ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سور الحمار لانه تعارض الدليلين في نفس السور
وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولانه
غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره
في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل
لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور
فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف
اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في
اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف
الفرع كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر
انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
لانه قياس بل مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم

لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو
قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه
وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا مختلفا
في كونه علة للحكم كقولهم للكتابة الحالة فانها باطلة انه عقد
لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اذ الاختلاف
ظاهر ان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا
حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا
على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على انه الصحيح
منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج
بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة
كقولهم اي بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في منع جواز الصلوة
بثلاث آيات الثلاث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة
فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون
الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبع في عدم
جواز الصلوة عنها ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى
ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان
عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع
مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل
الرشاد للمستفيدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث

في الفاتحة

من كان عن طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب
ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال
ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب
الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو
المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي
في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه صلى الله عليه وسلم الاحتجاج بلا دليل
واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار
واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدعي حكما شرعيا
واما النافي فينكر وجود الواجب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم
شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل لنفي للدليل المثبت
فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع
الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت قال ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر
قلت

قلت لم يكشف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد رحمه الله
حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر قلت لم قال ابو حنيفة رحمه الله
لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال ابو حنيفة
لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء فهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس
ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا
قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف
القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان
حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات
الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او
وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس
بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا محرم وعند الشافعي
رحمه الله لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي
وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء
لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر وجدنا في
النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من
النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا
له شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف
الموجب وهذه الصفة هل هي شرط الزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند

مالك لا فهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح
هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي
شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص
وهو قوله لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا
مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط
لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله ولكن اختلف
في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك
لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة
وهو يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح
الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي
رحمه الله هو يتمسك بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا خشي
احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن
البتيراء اي الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم
اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رحمه الله لقوله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد
ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي رحمه الله سنة

سنة لقوله صلى الله عليه وسلم لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن
والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم
النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة
عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في
العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانا اعتبرنا العلة المستنبطة بالعلة
المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يعلل بالعلة في النص فتكون صحيحة بدون
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل
الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا
ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان
قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص قلت انه يحصل
بترك التعليل لا بغيره انما يلحق بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية
لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات
فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل
آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في
العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل
والفرع وهو قول بعض مشايخنا رحمهم الله فيجوز التعليل بعلة قاصرة

وهذا ليس بشئ لان اضافة الحكم الى العلة فى محل النص ابطال لعمل
النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نعقل
لم لا يجوز ان يقال صحتها فى نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل
على وجودها فى الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما
الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل
للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل لا خلاف فى ان اثبات سبب
او شرط او حكم ابتداء بالرأى لا بطريق التعدية باطل لان التعليل
شرع لادراك احكام الشرع وفى اثبات الموجب وصفاته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفى اثبات الشرط وصفته ابطال
الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا وجد الحكم بدونه وبعدما
صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد نسخ ذلك
ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف
فى اثباتهما بطريق التعدية فى المحل بان يثبت سبب او شرط
لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا
لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهذا اختيار صاحب الميزان
وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع
فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا فى كونه سببا للحد لا بد من ان
نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة لكن
جعل اللواطة سببا لا ايضا ويكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين الا الحكم لما استند

استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق
فى الزنا الذى هو اصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون
بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق فى الاسباب والشروط
كما يتحقق فى الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن
كونهما موجبين للحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد
اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى
موجب للحد لسببية الزنا فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام
باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد
منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اى لم يبق استعمال القياس
الا فى القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان
الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو
القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع فى بيان الاستحسان
فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم
يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكر المصنف فى شرحه
وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع
الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلى يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان
فانه يقابل القياس الجلى دون الخفى فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع فيكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص
وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث

والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز
له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس
يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل
الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك اجيب بان النص صار مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط المخصوص عندنا
والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في
التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع
والتطهير للاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا
تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى يطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سور سباع الطير مثال للقياس الخفي
فان القياس الظاهر تقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهائم
وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم لم تنجس العين ونجاسة سورها
باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير
يأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى
ولما صارت العلة هنا شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس
بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة بانه ما خلافا لاهل الطرد كما مر
بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي فيه رد
لمن طعن على ابي حنيفة رحمه الله واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان
قسم خامس تفرد به ابو حنيفة رحمه الله وهذا قول اهل التشهي لانهم
ان انكروا هذا التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من

من الاشتهاء

من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك
الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور
سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة
السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فترجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا
ظاهره والعقبى باطنه ترجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا
تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الآية
في آخر السورة وان شاء سجد لان الركوع محتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم
يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة
ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا يتأدى
بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي
شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي
السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا
يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانها يجزيه في القياس
لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع

على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا لان الخرور وهو السقوط
موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان
لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع
في الصلوة لا ينوب عن السجدة فكذلك لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد
وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن
الا يرى ان السجدة عند التلاوة لا يشرع قربة مقصودة ولم يجب نذره
وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود
من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود
الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع
الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الحجة والعمل بالمجاز مع امكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد
الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع
والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام
الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل ثم بين
مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا
يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري
والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة
الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف

ويحلف على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب
على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع
الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض
يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العباد
والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو
اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار
في العمل تحالفا لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما بعد القبض اي
الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر
وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه
ولما كان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين
ولا يتحالف المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه
وعند محمد رحمه الله يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى
التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى
يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا
فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن في البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن فلا يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس

الاجتهاد

وركنه وشرطه • شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من المقايسين
وانما لم يبيّن نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود
في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام و
وكساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها
ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار
خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طريقه وشرايطه وحكمه الاصابة
بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف
اي في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة التي مات عنها
زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد
برأيي وان يكن فيها صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان
وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد
يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف
ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه
يصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد الا على قول بعضهم
هذا في النقليات لا في العقليات التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد
بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد
للاصابة وكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق لكن

كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب
ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء
ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة لان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى
في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم الامام فسد صلوته لان امامه
مخطي عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي
في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه
مال الشيخ ابو منصور رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم ان اخطأت
فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء
فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه
مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون بفعله فعلا شرعيا
فيكون ماجورا ومخطي انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان
الخطأ المطلق لا يوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس
الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد
ولهذا اي لاجل ان كل مجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة
وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا
المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف
بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون
اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل
مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي رحمهم الله فانهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع
فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن

عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا
بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوّزه بعض من لم يجوّز تخصيص
المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للجلد والقطع وقد
يوجد زان وسارق لا حد ولا قطع وذلك اي بيان التخصيص ان
ان يقول المعلل كانت علتي يوجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي
لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صور البعض مع قيامها اي قيام
تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع
وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محل تأثير العلة بهذا
الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه
بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول انما اشترط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد
ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم
الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم
الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان لكل مجتهد اذا علل وورد عليه
نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع
يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية
يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف
الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزء مما اورد عليه وصف لم يبق
تلك العلة فيتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان
العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته
غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اي بيانه لكون عدم الحكم مضافا الى المانع

المانع عند الخصم والى عدم العلة عند الخصم والى عدم العلة عندنا
في الصائم النائم اذ اصب الماء في حلقه لفوات ركنه ويلزم
عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن
اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع اي امتنع
الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية
فصار الاكل كلا اكل حكما وبقاء الصوم لبقاء ركنه لا لانه
مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي لا
يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا
وجعلنا ما جعل الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم
العلة حكما وبني على هذا اي بني على جواز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والكو
ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحثنا التخصيص التقسيم
المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود
علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار
عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص
العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع
انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير و
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط

[illegible]

لو قال كعدم ملك المبيع لكان اولى

فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب
والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع
من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف
في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه
يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون
الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس
وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلي
من الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا
به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على
المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج
الى معرفتها والحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينها
فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه
مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات
الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما ثبته
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد
اهمله المصنف وهو محتاج اليه مذكور في عبارة غيره وهذا القول
يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع
فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب

اصحاب الشافعي رحمه الله في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه
بتعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت
ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية كصوم القضاء و
والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب
تعيين النية اين ما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف
الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية فهل هو تعيين ام لا
فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين
بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت ليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم
كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف
قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا
فان زادوا هذا القيد في استدلالهم يدفعه بالممانعة بان نقول
لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا
نسلم ان علته وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول
بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل يوجب الحكم لكن تخلف
عنه بمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول
بالموجب ظاهره التخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه رفع النقض عن العلة

ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل
وانما مقصوده نفي ما ادعاه وابطال كلامه بمعنى فلهذا صح عنده والممانعة وهي
عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من
غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في
نفس الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في
المتنازع فيه مع تسليم تعلقه في الاصل مثاله قول الشافعي رحمه الله
في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب لغيره من
الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع
مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة
متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم
الفطر وفي صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد
تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي
رحمه الله في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر
النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح
لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم
مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون
هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان
الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل
بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث

التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها
في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة و
الاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع
وهو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من
المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث
من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي
رحمه الله لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين بهم قالوا
اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض
لتاكد النكاح وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الآخر وقالوا لحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على
قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع
فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث
بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم
وهو عهد عاصم لا قاطع فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد
الوضع فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة
لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله
بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل
لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع
لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز
عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت
العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما

بسببه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته كقول
الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف
افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان
في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة
الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض
فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير
معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء
يزول بهذه الطهارة والعبادة لا يتأدى بدون النية بخلاف
غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل
ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة
اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع
اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس
والرجل ينتهي طرف الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهي
المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى
بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لا بحدث لم يكن
في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا نجاسة حقيقية ثابتة
في المحل ليكون الغسل ازالة لها فهنا امران كون الماء طهورا ووصف
المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عمل بطبعه

بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث
في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب
النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية
للخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان
المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا
فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني
للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان
يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعدما ظهر اثره بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة
لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته
مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره
بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث
كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان
الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا
في سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة
لانها من الطوافين قال صلى الله عليه وسلم الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع

ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع
لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه
تفويت فاحش مطلوب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا
متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه
اي لكن الشارع اذا تصور مناقضه اي ورد نقض صوري على
المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع
بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثم ثم بالحكم ثم
بالغرض على ما نذكر ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي التعليل
بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا
كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسيل الخارج
اي الخارج النجس الذي لم يسيل يورد نقضا فانه ليس بحدث
ومثل حدث في السبيلين بالاتفاق فيدفعه اولا بالوصف
وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر
وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا
لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة
اي المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك
الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة
فيصير الدفع صحيحا من حيث وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون

يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد
وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة
من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا
اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان
ما يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام
الوقت باقيا فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم
في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت
يعني بانا نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى
ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت
اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه
بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية
بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث
فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت
الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي في صورة الدم
فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا
في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز •
فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا •
كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف

ما اقام المعلل عليه الدليل لانه يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم
لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة
لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا
شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول
هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة الا يرى ان
القرائن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا
صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول وجهين
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله
اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما لان فيه ابداء علة اخرى
وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية
المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصد
لان المصنف رد نفي المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل
المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان
قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزام اجتماع النقيضين وهما
تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى
ولم نقل دليلك وان صح فتكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر
لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة
بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف
نفي المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة
لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليس كذلك لانها

لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل
اعلاء الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب
الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من
المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه
تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما
في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف
المحض فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما
شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام ليس
من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل
كانت الجناية عليها افحش فاذا اوجب في البكر المائة وجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم اذ الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
الرجم فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم
ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى
المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اي من هذا القلب ليس
المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد
عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر
بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء

دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كالنار مع الدخان
لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل منهما مظهراً للآخر
كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل
بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما لجيئان كلا منهما
تحصيل قربة على وجه يكون المعنى فيهما لازما بخلاف ما علل به
الشافعي رحمه الله فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة
غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية
الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والنوع اي
النوع الثاني قلب الوصف شاهداً يعني جعل السائل وصف المعلل شاهداً له
بعد ان يكون شاهداً اي للخصم مأخوذ من قلب الجوب فاظهر الوصف
اليك حين كان شاهداً عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك
حيث صار شاهداً لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهداً على خصمك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه
المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد
بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد
الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء ثم
وقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وههنا

وههنا تعين قبل هذا الاستدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم
رمضان والتعيين في صوم القضاء ولان المصنف لما قال استغنى عن تعيين
النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق
بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حالها
قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم رمضان
وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين
حاصل لها في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا
يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس هو صوم رمضان
لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة
ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الموضع مشكل لان العلة بعد
ما ثبت تأثيره بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة
وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب تندفع ببيان التأثير كما تدفع المناقضة
وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ذكر صدر الاسلام
ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء
على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين
وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله وهو
ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام شرع ولا القضاء لو افسده
هذه اي النافلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت
احترز بهذا القيد عن الحج اذ فسد يجب فيه المضي فلا تلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل

عمل النذر والشروع كما استوى عملاهما في الوضوء بمعنى لا يلزم الوضوء
بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه
لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع
عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه
صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد
ان كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة
دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون المشروع ملزما
كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم
المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار
اللزوم بهما فينتفي الفائدة والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء
ومتى ما اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد والثاني
هذا اي النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء ورآه على طريقة
الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول
كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله

جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فاما ما لا ينعكس
يصلح للترجيح ويطرد فيكون راسخا على ما يطرد وما لا ينعكس لان
الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد
يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف
علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه
فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس
حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب
ولهذا ذكره عامة الاصوليين ولكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه
اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والنوع الثالث اي النوع
الثالث المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارض
بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول
ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم العلل بالتعليل بعلة
اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد
مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على
كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على ما ادعيت
لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي رحمه الله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا
ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات

أو بزيادة هو تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء
فليس تثليثه بعد اكماله كالغسل فيقابله قولهم المسح ركن فيسن
تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع
فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة وهو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها
تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة
فيها مناقضة وما ذكره في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة
قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه يفيد المعارضة
بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغييرا هذا هو القسم الثالث
وهو ان يعارض بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة
لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها انكاحا كالتي
لها اب فقال اصحاب الشافعي رحمه الله هذه صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
وفي تعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع له النزاع
في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس في ذلك نفيا
لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اي المعين غير المطلق فهذا
التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو
عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ

الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
والجد وبهذا صحت هذه المعارضة وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات
لما لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع
فيه لما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم
يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة الاول بحكم المعلل
بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن
هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم
لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه
فعارض اصحاب الشافعي رحمه الله فقالوا الكافر لما ملك بيعه
وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك
القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك ابتداء ملكه
هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين
الابتداء والقرار وانما يثبت التسوية بين البيع والشراء فلا
يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة
من حيث انه ان لم تثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء
ظهرت المفارقة بين البيع والشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل
بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء
باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وبين السائل البناء
ترجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا
هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي
اثبته المعلل واثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر في محل آخر بعلة

مسئلة غريبة

اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه
فهو نفي من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي تنعى
اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت
بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح
لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه
وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل
علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي
والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر
لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى
الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان
للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد
من الفراشين فاسدا يترجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به حاصل فقه
المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما
في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب
الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة
خالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل
في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى

لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي
السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه الى مجمع عليه مثاله ما اذا علل
المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة ويتعدى الى
مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس بالحنطة او الشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقدا في الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والسمسم
والعدس او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف
فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة
ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع
وهذا معنى يتعدى في فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل و
وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان
او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة
ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود
من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه
او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه
ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى

فكيف يصلح دليلاً عند مقابل حجة وكل كلام صحيح في نفسه وفيل وضعه
بان يكون في الحقيقة منعاً للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة
اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق والقبيل منهم لانه لا يجدي ان يمنع تصحيحه
فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لانه لا يجدي لا يتمكن من رده
فيكون مقبولاً لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله
الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه يسمى
بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من
الادلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحاً لكن الاولى ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما
يكون ملزماً بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على
المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي رحمه الله في اعتاق
الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من
الراهن يبطل حق المرتهن فكان باطلاً كالبيع وقال السائل من
اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق
لا يحتمل فلا يصح القياس فهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة
في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو
كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
غير مسموع لكونه وارداً على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه
لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول
لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو
البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يحتمل الفسخ لا الابطال وانت في

في المقيس هو الاعتاق يبطل اصلاً اما لا يجوز فسخه بعد ثبوته
لان العبد يصير مولى لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ
حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا
تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف
واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها
يعني اذا تحقق المعارضة بان لم يرتفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرها كان السبيل فيه اي في دفعها
الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد
محال فاذا لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعاً وان رجح علته
فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في
الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح
بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او
التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين قيل في هذه
العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه
بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى
العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل
احد المثلين على الآخر وصفاً يعني لا يكون ذلك الشيء الذي
وقع به الترجيح دليلاً بنفسه بل يكون وصفاً لكنها غير قائم بنفسه
لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين
ظاهراً والآخر نصاً واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد في

ذاته حالا او امر لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله يترجح بكثرة الادلة
لان الدليلين يتعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح
الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض الدليل
الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا
يترجح يعني لا يكون ذلك الشيء نتيجة قوله وصفا القياس على
قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح
بانضمام حديث آخر ينضم اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح
آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح
بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان
جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطاء
كل واحدة منها صالح للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات
حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة
لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها
بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما
يده رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى
في التأثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين
وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا اذا

هذا دليل لان الآية كما تعارض الآية التي يوافق الحديث تعارض الحديث
وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق
لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس وهذا
يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث
ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب
الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشايع المبيع بسهمين
اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا
صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع
نصفين بالشفعة وعند الشافعي رحمه الله يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما صح
في التشقيص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليثبت خلاف الشافعي رحمه الله
وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر اي لان المعنى الذي صار الوصف به حجة
هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في
معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع
الطير فترجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يترجح
الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند
التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط الترجيح جانب الصدق
ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها
عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص

اي الترجيح بقوة الاثر

لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انه اعدل وهو في الحقيقة
ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك
لانه امر ظاهر ثابت بالدليل يمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار
قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي
الحكم الذي شهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف
في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب
تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم
صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا
اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم
دون ساير المواضع بخلاف التعين المراد منه التعين اصلا لا الاسم
السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك
يخرج عن العهدة باي جهة ردت ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة
والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه
او باع من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين
الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد جهة اخرى لانه
غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف التعين غير مخصوص بالصوم اي
فيكون بناء على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب
التعيين فان قلت انتم جعلتم العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
فلا يرد ساير الفرائض من رد الودائع وغيره نقضا عليهم اجيب بان ايراد

رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة
في غيره ووصف التعين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق
فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه
على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
لا يناسب ايراده في هذا المقام لان بيان المقصود ان علتنا
اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض
لم يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعين اثبت و
والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد
له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره
كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعي رحمه الله انه ركن فيسن تكراره كالغسل ومما يشهد لوصف
الخصم وهو الركنية اصل واحد وهو الغسل وشهد لوصفنا
اصول فيترجح وصفنا اصول فيترجح وصفنا زعم بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة
الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا
وعند الجمهور وهو الصحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن
كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف
من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو
من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة

بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث لكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا وبالحاصل ان الاقسام الثلاثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات
مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من
اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا او منعكسا
بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا
على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار
انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة
يدل على اختصاص الحكم وتأكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف
لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم
الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا
في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم
انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح فيه
كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة
يتكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثبات
وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل
المقسم ما يقع به الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما
ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح

الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود وهذا لم يبال به
واذا تعارض ضربا الترجيح هذا باب المخلص عن تعارض نوعين من
الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه
في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان
الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق منها
او رتبة من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه
فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع لما ذكر في الاصل لان
الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي ما حدث
من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت
من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم
دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة فترجحت الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه قال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل اي المالك
احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها
عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والترجيح من حيث الوجود
اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يقع بها
الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما
يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة
الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل
الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي
وباطل عندنا الاكل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل
فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس

وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان
الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي
جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون
الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملك وبالعموم اي الثالث الترجيح
بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس
لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل
بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة
جائز عنده فتبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو
كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم
يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص
الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار
العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وصف الطعم على الكيل والجنس
بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا
من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة
فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة
بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا
في الترجيح الصحيح والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر
على الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين
اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر

النظر اليها فكذا الفاسدة اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع
من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال
وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع
بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا اسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة
اخرى يثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان
الكتابة عقد معاوضة تحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى
الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعندي عقد الكتابة
لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق
بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له
هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة
بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا
اية لكمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة
المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمنا انه لا يوجب نقصانا في الرق
ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزايل عن ملك المولى قلنا المبيع

بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه
لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل
الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته
بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد
لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علق بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة
يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جايز لانه
انما يضمن بتعليله اثبات حكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر
الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له
ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى
الانتقال الى علة اخرى او حكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع
لان مثل هذا الانتقال لا يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم يعقد الا
لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول
المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل
ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل
المبتدا كان اولى ومحاجة حجة الخليل عليه السلم مع اللعين وهو نمرود
ابن كنعان بقول ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي
واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل
لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلم اراد
بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر
باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا
اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عليه السلام
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع
فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة
والوجوب والفرض وغيرهما وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة
وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس
لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس
لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول
الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله
خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد
من حقوق الله ما يتعلق بالنفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو
اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز
ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق
لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به
مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح الزنا
باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله
لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله

مطلب التمييز في المشتق ضعيف

الزنا حق الله خالصة

تعالى غالب حتى لا يجرى فيه ارث واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق
العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد
وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله ثمانية انواع يثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرايض
وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اى
العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان
فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق
لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى
والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة
المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر
النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون واسطة
في الزكوة لان النفس يميل الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها ولا قبح في
صفة الغنى وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة
هجرة من الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه
فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل
العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها و
وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة
مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل

القاتل بواسطة القتل واما انه قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها
قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة محضة
كالكفارات واما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة
كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجزية على افعال يؤخذ من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة
وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان
فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط الايجاب صفة الغناء وشرط
النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنة
فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ
الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين
شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال صلى الله عليه وسلم
حديث
انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة
فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو
الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف
والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه
باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب
الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اى الثابت
من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلنا لان الجهاد

ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لم يلزم اداؤه
للعبد طاعة لله لم يكن غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته
من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم
فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى
قل الانفال لله ورسوله لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم
لا ان العبد استحق لعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه في
الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق
كلها سواء كانت حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان
اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا
مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدين بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن اداءه
اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه
عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي
احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى
دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في
سهم رجل من الجند في دار الحرب ثم مات هناك يصلي عليه السابي حكم
الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا تكون للخلف خلف

خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب في
على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلا ام الابو
خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف
ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية
وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي رحمه الله ضروري
يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا
للحدث فيكون خلفية مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء
الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة
بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
المستدرك منه قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم
الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية
اعلم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر
رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما
لا بين الماء والتراب ويبتني عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب
خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم
اضعف من طهارة المتوضي بل يكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته
اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد

انتفاء ثبوت المخالف بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي
بل بالنص وشرطها اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل لكن على
احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا
للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن
اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم
ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لم تنعقد موجبا للاصل وهو البر لم
يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء
فانها انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة
واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشرع السبب
ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا
الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي
دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبه خرج به العلة ولا وجود
خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون تاثير في وجود الحكم
اصلا لا بواسطة ولا بغير خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب
الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب
ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اي لا يكون مستفادا منه
كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله وفعل
المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الفعل

الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب
فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق آخر بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة
فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين وانما
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون
الدلالة ازالة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا
دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا ما التزمه من الحفظ فان
اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين
السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار
الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب
لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف
ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود
لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة
لاضافته اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل
الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون المتلف مضافا اليه فيما
يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان
قلت اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو انما التزم ضمانا فكان ينبغي ان
لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق

والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث
او بالطلاق او بالعتاق والمراد منه اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما
بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت
حر والمراد بالتعليق الذي هو غير المعلق به وهو قولك انت طالق
يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر
سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة
في اليمين بالله ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه
ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان
يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين والمعلق
بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة
والجزاء مجازا باعتبار ما يؤل وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعل
اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
وكان لكل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في
معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في
الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا
مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم
وعند زفر رحمه الله هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية
حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا
وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا

ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر رحمه الله تطلق وذلك
لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته
من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب
قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى
المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال
بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر
وهو في الحال غير محلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا
التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع
شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا
الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر لتحقق معنى
الحمل والمنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت
ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب
حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه
الاحكام لانه قدر ما وجد من شبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب
من محل يبقى فيه كالحقيقة اي كحقيقته لا تستغني عن المحل اذ شبهة
الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت
فاذا فات المحل بطل يعني تنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت
فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة

الثبوت قبل وجود الشرط والشئ متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون
تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذه
اشارة الى جواب ما قال زفر رحمه الله ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء فبعد
المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث
ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق من حيث ان ملك اليمين في الرقيق
يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق
فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال
ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق لشبهة العلة يبطل شبهة
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة
لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق شرطا هو في حكم العلل معارضا
اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه
ان شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه
سببا مجازا تقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود
الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك تقتضي بطلانه فصار معارضين
فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا
سبب للحال لا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب
الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا
في حقه بل في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما
يجئ في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في

في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب
ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب
له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم
اما ان يكون للحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول
اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام ما يتعلق
به الحكم العلة وهو مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة
وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها
وفي الشريعة ما عرف المصنف وهو ما يضاف اليه وجود الحكم
اي ثبوته احترز عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز عن
السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف
يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو
سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم
باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لموجبها وذلك الحكم يضاف اليها بلا واسطة والثاني
ان تكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها
ان تكون علة حكما بان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم
عنده وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما
اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك

العلة

والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه
اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده
ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع
لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق
واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين
بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان
يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع
لحكمها واليمين بالله ليس موضوعا بالكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط
الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون
علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكرنا
والثاني الى قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازة
فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت
الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق
المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما ومعنى لانه وضع
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب

وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو
المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف
اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك
المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم
لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع
علة في حيز الاسباب في مكانها والمراد به مشابهتها لما تشبه بالاسباب
تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد
الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه
وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب
ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت
ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان
الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا
ولكنه تشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رح
يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم
فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب
الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى
الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا

على المشهود خبرًا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرًا
بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة
بينها وبين الحكم وهو شهادة الشهود وكذا اى كما ذكر من
الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة حكمًا
فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف
الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة يضاف الى
الاول كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة
اخذت شبهًا بالسبب وهذا هو التسبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ
في الموضعين تابعًا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب
تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اى ما عدا الى
العلة اسمًا ومعنًى لا حكمًا كالمرض واما الى العلة معنًى لا حكمًا ولا اسمًا
كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره
فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما
وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسمًا آخر ووصف له شبهة
العلل اى ما هو وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببًا حقيقيًا ولكن
يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد
من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببًا
محضًا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم
اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة
ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببًا محضًا بل يكون له شبهة

شبهة العلة ولم يكن علة لان العلة ايضًا هي المجموع لا هو وحده وهذا
جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت
بها حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما
هو دونها في الدرجة وعلة معنًى وحكمًا لا اسمًا كآخر وصفي العلة فان
الوصف الذي يوجد آخرًا علة معنًى لانه مؤثر في الحكم وحكمًا لان الحكم
يوجد عنده لا اسمًا لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو
المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف
الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو
قال لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما
في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقًا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني
في الملك تطلق عند علمائنا خلافًا لزفر رحمه الله فعنده لا تطلق في
الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسمًا وحكمًا لا معنًى
هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر
علة للترخص اسمًا لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر والافطار
والقصر وحكمًا لانها تثبت بنفس السفر وحكمًا متصلة به لا معنًى لان
المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات
الرخصة والنوم المخصوص للحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث
اسمًا لان الحدث يضاف اليه وحكمًا لانه يثبت عنده وليس بعلة معنًى لانه
ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر فيه خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على

حقيقة متعذرًا وكان النوم المخصوص سببًا ظاهرًا للخروج النجس اقيم
مقامه وكان الحكم علة بمعنى اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص
هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على
الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز
الاسباب عائد اما الى العلة اسمًا ومعنى واما الى العلة معنى لا حكمًا ولا
اسمًا ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسمًا آخر كما ذكرنا والقسم
الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكمًا
ولا اسمًا وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكر المصنف وهو العلة
حكمًا لا اسمًا ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة
مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها
زمانًا اتفاقًا كالحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الحقيقية الشرعية على معلولها زمانًا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها
مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها
معًا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولهذا حكم بجواز
ورود الفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة
بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على
الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه وارد فذلك ضروري ثبت دفعًا
لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر

كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار
عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت
طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه ولكنه مقتصر على المجلس
حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها بشبهة
تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس
والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب
والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك
وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له
هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب
لقوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين
ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرًا خفيًا
اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعًا للضرورة
احتياج الناس الى معرفته ولعجزهم عن معرفته لانه بحدوث الملك
يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا
النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب وللاحتياط اي
يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل مقام المدلول في
ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي اي دواعي الوطي
من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع
الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة
والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة

والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلاً ففي دفع الحرج ممكن
مع نوع مشقة كما في السفر اقيم مقام المشقة بحسب الاحتمال
ولكن فيه حرج والكاف اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط
وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكر المصنف
وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان
يؤثر في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد قيدا
آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج
به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس
بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء
شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على
وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس
له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل
في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط التلف
ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض
في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن
الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيره
موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط السيلان لا

لا علة هي سيلانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا
على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط
فثبت انها شرط لا علة لكن العلة ليست صالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار
منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له
حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل
فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
على ذلك الفعل الاختياري قيدناه بفعل فاعل مختار احترازا عما تخلل
بينه وبين مشروطه فعل طبعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازا
عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب
قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده
متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله
انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان
وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة يعني كان الشرط
متقدما على العلة فكان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا
الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على
صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي
الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على
صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم

لم ينحصر شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة به
كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حل شرط التلف
العبد بالاباق لا علة فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع
الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان
شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة
وحادثة كقعود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق
غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط
من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
مسئلة
فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر
بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال
وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص
فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال
محمد والشافعي رحمهما الله يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة
اذا تاكدت صار طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط
اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده
فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد
الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق

يتعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة
من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان الحكم لا يضاف
اليه لا وجودا ولا وجوبا بل يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما
لا حكما لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى
الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا
خلافا لزفر رحمه الله وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك
في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود
الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط
الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط
هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا
يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من
اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا
على ما يجي تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا
ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط
قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه
مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان لا يكاتب
عبيده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم
فيه خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك
والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما يصير مندوبة اذا علم فيه خيرا

لحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة
كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع
الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة
والوصف في النكرة معتبر لتعريفها به فصلح دلالة على الشرط لان الوصف
في المعين فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع
اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه
المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق لم يصلح دلالة
اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه
للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر
لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المرأة فيلغو في
الاجنبية ويتنجز في امرأته ونص الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين
اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا وقال
ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج
الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة
وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف
وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل
الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء من جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر في
الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة

العلامة

الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا
متماثلين فيما قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما
شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص
والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس
بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على
احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت
بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه
ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا
به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير
الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين
وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض
المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان
شرط الوجوب بالرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم و
والاحصان بهذه المثابة وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان
الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده
اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان
علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود
الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة

لما ذكرنا انهما لا يتعلق بهما وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليهما
بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر
اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر
رحمه الله شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم يضمنون دية المرجوم والجواب
ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند بعض
فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون
عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالح
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل
بالاصل وطعن لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين
بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة
باعتبار ان الفرقة لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد
ثبت للتعليق اتصال بالمحل لوجود الشرط فتصح تسميتهم شهود العلة
اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة رحمه الله لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام
يجب الضمان عليهم كما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط
وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال
حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل في بيان الاهلية** لما
فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب

الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وكذا معتبر الله وانه
خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقال الاشعرية
لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا
في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
وهو قول اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود
الشرع به ولعدم اعتبار عقله وقال المعتزلة انه اي العقل علة موجبة
لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوحدانية الصانع محرمة لما
استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات
ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية انها موجبة بنفسها وغير
قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد
الركعات ومقادير الزكاة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك
العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى
في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا
في ارادة الله تعالى لا طلاع منهما حما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية ان
يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام
لانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة
بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان

وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة
اصلاً ونشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً كان من اهل
النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرايع فمعذور حتى تقوم
عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل
السنة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه تجب
عليه معرفة الله وحملوا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث الحديث
على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث
الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب
هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية
ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله ونحن نقول
في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايماناً
ولا كفراً كان معذوراً اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك
العواقب لم يكن معذوراً لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لا يستخف الحجة فلا
يكون معذوراً وان لم يبلغه الدعوة ان هذه للكل وليس على هذا الامهال
دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتباراً بالمرتد فانه يمهل
ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض
تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل

ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان عقل من الاعتقاد
حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً لان المعتبر
عندهم السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم
معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان
قتله حراماً قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون
عفواً وكان قتلهم مثل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم
لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولاً نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا
على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي لا ايجاب
لا وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن
ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب
وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صحيحة وهي محل الوجوب
والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس
ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان
ربه يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه
باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن
فلو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن
الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه
لما كان منفرداً بالحيوة ومعداً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن

لذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم
يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي في شيئاً له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة
الاقارب فاذا انفصل عن امه ظهر له ذمة كاملة فصار اهلاً للوجوب بحقوق
عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه
فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما يعدم الحكم لعدم محله كبيع
الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض
كثمن البيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة
الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضاً عن الاحتباس
فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة
باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب
بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان
الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان
الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع
جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب
وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوبه
لحق الله كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما ليس بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي
في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة
كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار

اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية
اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء
قاصرة يبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر
ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون
كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله
عدم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى
الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل
فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني عليها اي على
الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون
صحيحاً ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل
الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجاً
ويخرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف
عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب
مقام اعتدال العقل تيسيراً بدليل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
حديث
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق و
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد
لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء

صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف رحمه الله
الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحسن بالله تعالى ان كان حسنا
لا يحتمل غيره اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه
افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا ✱ صبيا ما بلغت اوان
حلمي ✱ واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين
امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع
عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم
يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه
كفرا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام
الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر
واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس
من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر
في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة
لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام
الدنيا والآخرة ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين
ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة
ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه مهدر لو
قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو

قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع
محض وما قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبرنا ردته قلت انه
مرفوع القلم فيما يمكن ان يعذر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما هو بين الامرين اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا
كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان يكون مشروعة
في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء منه من غير لزوم عهدة اى ضمان
يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب
عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه معتاد اداءها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرة اى مباشرة
الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع
في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية تبطل
اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة
في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم
عندي لانه اذا تحقق الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع
الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته
وكان ذلك طلاقا عند محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته
فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت

في حقه عند الحاجة ونفع الدائر بينهما اي بين النفع والضرر وهذا اشارة
الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا
كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه
برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عدم انضمام رأي الولي برأيه
باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى
ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي
الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من
الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر
البيع بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية
لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على
رأي الولي فيثبت شبه النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع
التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل
مقصوده للنظر لا للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية
يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي
كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد
ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصيته باعمال البر صحيح عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة
بعد ان يكون استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة

له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع
مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك وفي اختيار احد الابوين صورته
اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فهي الحضانة للام الى سبع
سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده
ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين والجواب انه صلى الله عليه وسلم
دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسبه
الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه
اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في
العرض
العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان
فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم
العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز ونوع
آخر ان المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي
يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا
تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة مجهدة وهو
ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون فعرض الاسلام على ابويه فاذا
اسلم احدهما الحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون
وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار

الكلي بالمرأة وهو كونها كتت كافرة وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل
اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر
ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم
والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط
باعذار ويحتمل الفسخ في نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان
لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون
وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا
لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب
على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون
ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض
وانما هو نوع واحد هو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء
يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم
يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وحمل الامر
لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي
يعني حمله الامر الكلي في باب وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة
اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن
الردة فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم
ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي ما يباشر بنفسه
وله اي للصبي ما يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول

كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع
سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم
صغيرنا الحديث فلا يحرم الصغير عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا
او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل
السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان
يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور
الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله
فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة
وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما
في القتل بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافيان اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك
المجنون
واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ فيبعث على الاقدام
على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل
العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان
المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن
الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما يشبهها من المضار غير
مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا
الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج عن المكلف
في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار

لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار
وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما
الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح
حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام
يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون قبل البلوغ حصل في و
نقصان الدماغ على اصل الخلقة بغاية الضعف الاصلي فكان امرا
اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما اذا حصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل
للحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج
كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم
وليلة لكن باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر
الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات
عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر
حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق
الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية
يمكن ضبطها اعتبرناها بما هو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فيكون كثرتها

كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر
نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه
لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء و
وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا
في اول ليلة من رمضان واصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا
يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان
الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء
وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول
وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة
الثانية وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان
اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب
العته
الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه
بكلام المجانين فكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل
مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبي مع العقل
في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته
وان لم يجب عليه واعتاق عبد غيره واسلامه وتوكله ببيع مال غيره
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة
اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم

المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن
الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان
لا يجب ضمان ما استهلك فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لان المنفية عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك
ليس محتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة بحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فانها يجب بطريق الابتلاء
وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه
الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة ولان
دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا
يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فالكل عالم به
يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد
لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري بما كان يعلمه مع علمه
بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا
بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة

التبيع

صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزم القضاء لكن
النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايل طبعا
الى الاكل والشرب فاوجب لكل النسيان الصوم والتسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وتغير حال البشر
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام
الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيبة مذكرة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب
الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى
لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية
يحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا
ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب
تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب
لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي
النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق للنائم التميز حتى بطلت عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق
بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرأ
المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم يفسد
صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا في الخانية والخلاصة
والنوادر يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر
الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع يضعف القوى

النوم

الاغماء

ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل
وهو اي الاغماء كالنوم حتى تبطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء
اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه
بخلاف الاغماء فيكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان
او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل
الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء وقد يقصر وقد يطول
فاذا قصر يعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة
اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على
يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله وباعتبار الساعات
عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله من اغمي عليه في وقت
صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء
ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن
وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر
من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة
خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر يعني لو كان مغمى عليه في
جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء في الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر
على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية
المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد

الرق

عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء
ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال
البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء
حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية
حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للملك
اي محلا ماخوذ من عرضة القصاب وهي خرقته التي يمسح دسومة يده بها
والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا و
زوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية
والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع
دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل
لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في
النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق
نصف عبده يعتق كله لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له
في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا
فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر
ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق اي يثبت في البعض دون الآخر
وقال ابو حنيفة رحمه الله ازالة ملك متجزيا بالفعل لا اسقاط الرق
واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه
دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله وهو شرط البقاء الملك
كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا

في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون
اسقاطا لهما واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق
الا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسبق العبد عنده في باب
قيمة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون
الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا
يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة
القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان
يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا
يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي
يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل
والمال مبتذل فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة
واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون
ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية
واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة
المالية جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والادون
يستبد عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب
التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي يبوأ بيتها واعدها
الوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر
مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه بحريته يدا فيوهم
ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من

من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان
باذن المولى لان القدرة من شرائطه من شرائط وجوب الحج ولا قدرة
للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه
حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف ساير العبادات من
الصلوة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم والصلوة
الفرض ليس للمولى بالاجماع بخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى
حيث يقع ما ادى عن الفرض لان الملك ليس بشرط لذاته وانما شرط
للتمكن عن الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم
فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة
المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا و
لبسا فليس له اهلية ملك عين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة
الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح يستلزم
للمهر في اجابه بدون رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى وهذا لو اسقط
المولى حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ هذا النكاح الصادر من
العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان
قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح
قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب
للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء
الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال

في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاول عن
الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان
اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافيه لان كمال الحال
مبني على العز والشرف والرق يبنى على الذل والهوان وبينهما تناف
كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبما يمتاز بها عن ساير
الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل
النساء فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة
على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح
العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء
كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان
ومقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة
المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره بدار الايمان حتى لو اسلم
كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله
قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في
كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بالاسلام او التزام
عقد الذمة وكل واحد منهما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع
لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد يعني ما صار المولى محرزا
بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق
يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ وهو صل قيمته عشرة

عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر الكمل من خطر العبد
لكمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان
مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاثنان منتفية في العبد فيكون
ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمة ولهذا اي ولكون
العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند
الشافعي رحمه الله لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم
اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساوات ولا يلزم
عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص
بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس
وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص
لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات
صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساوات في
المعنى الاصلي الذي يبنى عليه القصاص وصح امان المأذون هذا
اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات منقطعة
بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان
يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب
ما يراه الامام وبرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم
حكم امانه قصدا ثم في حق غيره ضمنا لعدم تجزيه وكان هذا ولاية كشهادته
بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد
بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة رحمه الله لا يصح

لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد رحمه الله
والشافعي رحمه الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة
لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف
ذلك عهد الله او تعال فاسمع الكلام او تعال ذكره في السير الكبير
واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص لما ان العبد كالحر في حق دمه
فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فيكون صحيحا كاقرار الحر واتلاف
مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار
المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان
عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان بالمال للكف حق نفسه وهو الكسب فيصح
وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة اراد بالسرقة المسروقة
مجازا القائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال فان
كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع
ويرد اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رحمه الله يقطع ويرد لان
اقراره لما يثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال
ابو يوسف رحمه الله يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
تضمن حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال
محمد رحمه الله لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل
في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة
للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم
اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله والعبارة اي لا ينافي

المرض

ولا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح
نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما
كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت
علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي
هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر
على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة لحق اي حق الوارث وهو الثلثان
وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله
اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض
من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء
من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت
تضاف الى كلها دون الاخرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم
او وارث كالنكاح بمهر المثل انه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم
يتعلق بما يفضل للمريض عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض
عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت
يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في
الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر

فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر
في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تباين كونه محجورا عليه
لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا
المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة
بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع العتق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ المرهون لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة
هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ
اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود
في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو
كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما
ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض
تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن
بملك اليد وصحة الاعتاق يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل
صحة الاعتاق الآبق والحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية
اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط
وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا

حيض والنفاس

شرط الصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة لولا النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تدع الحائض الصوم
والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس
مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة
قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر فانه قبل الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلحق الجنون معدم الاهلية اصلا وكان
القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم
يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
فلم يتعدى الى القضاء مع انه لا حرج في قضاء اي الصوم بخلاف
الصلوة فنفي قضاؤها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا
للشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله
وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان
له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له
ولاية الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة
وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام
على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع

لحاجة لكن لا يصلح لحاجة الميت والمو بنا في القسم الاول من احكام الذي لا تكاليف من باب القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله الائم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته ان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لا حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا الوظيفة بكان له ان ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الذمة على تاويل المذكور او ما يتاكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد المديون بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب فلان لا يحتمل ذمة الميت بطريق الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما لم يحتمل الدين بنفسها فصار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن

يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى الجواب بقوله لان ذمته في حقه كاملة بحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يوجد الكفيل في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان سبب تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشئ وهو المعنى المعدوم في الكفيل فيطالب في الحال وفي الا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها سقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه يبين المصنف رحمه الله حكم بطلان الزكوة وساير القرب بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى

من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة
اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم
ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له بقوله صلى الله عليه وسلم
ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية
او دينا بلا سبب ولا نسب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال
ليقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة
تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل
الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك
مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي
عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في
حال كتابته فيعتق في اخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر
يتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال صلى الله عليه وسلم
يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا ههنا معطوف على قوله
تبقى تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في
العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك ههنا
وهو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا
يغسلها زوجها لانها مملوكة قد بطلت اهلية المملوكية بالموت
لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا تقدر على قضاء حوائجه

حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها
وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسله زوجته لقوله
صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك جوابه
معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اي
لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو الضغن
وتشفي الصدور لا لبقاء الحيوة على الاولياء وبدفع شر القاتل فالميت
لم يبق اهلا لهذه الاشياء فوقعت الجناية على الاولياء اي
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجب القصاص للورثة
ابتداء يعني لا يثبت للميت ولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق
بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب
انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحياته اكثر من
انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص
له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
ابتداء للمولى القايم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار
ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق
باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت
ابتداء للورثة لما قلنا من هو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع
الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد

الثار والذحل والتؤرة الحقد يقال ثأرت القتيل
بالقتيل ثأرا وثؤرة اي قتلت قاتله صحاح

الضغن الحقد

الذحل الحقد

لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا ابرأ
احدهم واستوفى احدهم لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص
حقه وقال ابو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغائب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد
البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث
ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة
عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند
حضوره ولا يقضى بها بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين
اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان
موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور بينة الغائب لان احد الورثة
انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا
انقلب القصاص مالا بالصلح او يعفو البعض صار موروثا
حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص
لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت
حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتنا للورثة
ابتداء لعدم المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع
حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا خالف الاصل
كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين
كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومستقلا
اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين

الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لذلك الثأر لان المحبة بالزوجية يكون مثل
المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث
في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب
عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة فهي على اربعة انواع
ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق
والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج
ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف
رحمه الله انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى ينافي العلم عند احتماله
عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم
منه عادة وان كان يجوز المعلوم وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن
حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل
تركه اكتسابا بالجهل اختيارا له وهو انواع جهل لا يصلح عذرا في الآخرة
كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله والمعجزات على ارسال
الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه جعل عذرا في احكام الدنيا

فان الكافر الذي لما التزم عقد الذمة دفع جهل عنه عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة
بصفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلاً بالاختيار
واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر
وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذراً في الآخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة
الامام الحق ظاناً انه على الحق والامام على الباطل متمسكاً بدليل فاسد
وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذراً في الآخرة
لان الدلائل واضحة على كون العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه
اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب
به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية
عمداً قياساً على متروك التسمية ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا
تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث
جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحو مثل جواز القضاء بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم
البينة للمدعي واليمين على من انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة

مطلب في بيع امهات الاولاد

والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على
تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح شبهة او عذراً والشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل
المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل
بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لان ظنه
في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزم الكفارة
بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام
ولم يستفت فقيهاً ولم يبلغه الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم
افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه
حصل في غير موضعه لانعدام الصوم لوصول الشيء الى باطنه ولم
يوجد واما اذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عند محمد لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان
مخطئاً وكمن زنا هذا مثال الموضع الشبهة اي كجهل من زنا بجارية
والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء
والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط
الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل في دار الحرب
من مسلم لم يهاجر الينا فانه من جهله بالشرائع يكون عذراً
حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة في احكام الاسلام بخلاف
الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم

يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك
السؤال تقصير منه فلا يكون عذرًا ويلحق به اي بجهل من
اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في
حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع
بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم
بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار
او بالخيار يعني اذا اعلمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار
شرعًا كان الجهل عذرًا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ
لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح المولى يعني اذا زوج
الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرًا لخفاء الدليل اذ الولي
قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار
لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء وبالانكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون
بالطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم
يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر
كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الخامس

السكر

من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان مباحًا يعني حصل
السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل وقطع العضو والمضطر
اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر
في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه
مانعًا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان
فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله وكثير من العلماء ذكروا البنج
من امثلة المباح مطلقًا وذكر قاضي خان في شرحه الجامع ناقلًا
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالمًا بتاثير البنج في
العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام

في البنج

وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ
ادنى طبخه ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال
السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيًا له وان كان في حال
الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لا بحال الشرط
فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لانه اضافة
الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته
في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة
عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة
الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد و
السكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة

يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيدنا
الاقرار بالحدود لانه لو زنا في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ
بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف والقصاص يؤاخذ
بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثاني

الهزل

من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح
ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له
اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى
لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على
سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان
يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد
الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان
معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان
معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف
صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا
يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل
لانه اراد به معنى لا يفيد وخلي عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد
الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة
وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما يهزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن

عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع
التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضا بالحكم المبيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرقا من
حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط
الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما
هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد
بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يصلح بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك الى
ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون
عن اضطرار والظاهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام
التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي
الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح
معه وقد قال صلى الله عليه وسلم ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر
بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفق البناء اي
اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب
للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري
بعد قبضه لا ينفذ لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا
موجود فيها كشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما
ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على
الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح

والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة
والاعراض عنها واختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا
على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير
ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي
الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه
فجعل ابو حنيفة رحمه الله صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل
وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا الا ان يوجد ما يناقضها فان عورض بان الاصل هو الصحة
يترجح ما قالا ليس من الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد لكن
العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان
ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة
صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين
ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام
فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من
البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما
العمل بالمواضعة واجب فالالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على تقدم
من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان
عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا
بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لافسد العقد لان الالف الذي هو
غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر

وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الالفين صحيحا للعقد ولهما ان
غرضهما من ذكر العقد الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اي الهزل والاتفاق في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على البيع
بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال
اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع
باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل
وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق
لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في
الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا
بمائة دينار انه ان امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في
الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو
الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين
واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا
على ان يعلفه شعير الجلاب مالو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل
بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد
في الاصل فوجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه في الدنانير فان كان اي الهزل في الكل

لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك
صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل
باطلاً بالحديث وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي
وهو العفو والنذر وغيرهما بدلالته بالقياس وصورة الهزل في الطلاق
ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلاً
وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته
او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقها في العلانية ويكون
ذلك هزلاً وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعاً لا مقصوداً
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان تزوج امرأة بالف
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء
او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان
تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفاً فان اتفقا على الاعراض
عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لانهما لما اعرضا عن الهزل وان اتفقا على البناء اي
اتفقا على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق
لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث
عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هاهنا بالمواضعة وابطل
الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفاً ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب

فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف
عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية محمد رحمه الله عنه وبالالفين في رواية
ابي يوسف رحمه الله عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى
ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد
لتصحيح التسمية على الهزل لانه حينئذ يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك
خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته
فيكون التصحيح ايضاً مقصوداً فيجب ترجيح الجد للتصحيح وجه الرواية الثانية
قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في جنس اي الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب
مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل
وما تواضعا كونه مهراً لم يذكر في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه
تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين
الاخرتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب مهر المثل لان المهر تابع
فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً فبطلت التسمية فبقي النكاح
بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رحمه الله يجب المسمى ترجيحاً
لجانب الجد وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصوداً كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصوداً في هذه الامور

لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا
بعد العقد على البناء على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع
والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال
وبطل الخيار لان الخلع لا يحتمل شرط الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج
فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في الجامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء
المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث حتى لو شرط الخيار
اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن
المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال
عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده
فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث

حيث انه لا يقع وقد مر ان في الاختلاف هو يعتبر جانب الاصالة اي
فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف
غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما
فلبطلان الهزل واما عنده فلترجح الجد فان كان الهزل
في القدر فان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا
بعد المخالعة على البناء اي بنائها على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان
كان مؤثرا في المال فالمال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر
الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه كما يكون المال فيه مقصودا
ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع
فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود
منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في
اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما
عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا وان كان مقصودا
بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق
هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوعه فيكون تبعا وعن
الثاني ان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت
اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها ما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما
على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان

وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى
في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال
تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه
فكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان
جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار
ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال
اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انهما لم
يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في
المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل
باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول
المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط
قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى
وهو الدنانير وقد وقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول
لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار
بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان
الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار
به لا يصير حقا والهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف

استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل
به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد
مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة
عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف
مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله وهو صفة تعتري
الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا
كالبر وهذا معطوف على محذوف تقديره ان كان غير مشروع باصله
كاللواطة فتقييد التعريف به لان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه
وهو اي ذلك العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب
خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله
اي مال السفيه عنه والضمير راجع الى السفيه باعتبار دلالة
السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع
ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يده ما كان في يده بالنص وهو قوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين
يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون
بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق

السفه

دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا
يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان
فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحد ويجب
القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في
دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا
يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايناس بالرشد
فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطل بالهزل
كالنكاح والعتاق وفيما يتصرف لا يبطله الهزل كالبيع والاجارة
عنده
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع
وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه
مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر
عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير
عيالا على المسلمين ومستحقا النفقة من بيت المال والسفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج عن
موضع الاقامة على قصد السير تركه للشهرة وانه لا ينافي الاهلية
لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية
لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء
كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس

نفس السفر سببا للترخص فيقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم
يتعلق الرخصة بنفسه وانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر
فيتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع
بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة
من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن
السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او
مقيما فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف
المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد
ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا في اول النهار ناويا للصوم
ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص
منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار
عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين
وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان
قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر
المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط
عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط الكفارة

الخطاء

لانّ المرض امر سماويّ كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي
تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر
بالسنة المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان
يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم
علّة بعد يعني كان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام
السفر مسيرة ثلثة ايام لان العلّة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام
العلّة لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع
فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلّة لم يثبت للمسافر
حق الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء
اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة
ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما
اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل
عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطاء المجتهد في الفتوى بعد
استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت
اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا
و قصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه
وقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب
عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى شبحا
من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان وجبت

الاكراه

ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل
المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد
ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق
عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقع طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان حكم الاخرة لا حكم
الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويكون ينعقد
بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه
بعت ملكك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه
اي قال بصدور الايجاب منه كان خطاء ويكون بيعه كبيع
المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري
لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد
لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو اخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه
بالوعيد لما اوجده وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان
يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجي
اي الاكراه الملجي وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو
من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضاء ولا يفسد
الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالحبس مدة
مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف اولا

بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم اي يغم
المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية
اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية
متحققة معه لكونه مكلفا بها وانه اي المكره عليه متردد
بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه
يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه
مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه
القى نفسه الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء
حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه
يحرم فعلها عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم
فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة
كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يترخص له ذلك مع
اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا
اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او
الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه
بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على امتناع منه فهي الرخصة
وان كان اباحة فعليه بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر
فهي الفرض والافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان
مسافرا كان الافطار عند الاكراه فرضا وان كان مقيما
كان رخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام

الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب
وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب
اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا
كان اكثر رائي المكره انه لو تحامل يوقع ما توعد به واعلم
ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل واما
اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء
ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل
به اختيار المكره لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان الاكراه
الا على ما لا يكون باختياره لا يتصور بل الشيخ لا
يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على
الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير
اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه
ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه
على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره
بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان
لم يمكن كالاكراه على الوطئ والاكل بقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا
تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير
لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول

مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ
على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة
والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء
والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف
على القصد والاختيار دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل
ولا يبطل بالمكره وان كان يحتمل اي العقود الفسخ ويتوقف
على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة كالذي لا يحتمل
الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء يعني ينعقد فاسدا
فلو جاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها
تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم
ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود
المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا
منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة رح مع ان كذبه متيقن
فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت
ابو حنيفة رح اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا
عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء
لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام
دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا
يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون
آلة لغيره كالاكل والوطئ فان الانسان في الاكل والوطئ لا يتصور

لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب
الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما
ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق لان الاكل
بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف
فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره
على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره
يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع
بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا
يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق
المكره لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو
اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره
شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على
المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا او
شبعانا لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض او بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كأن المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ومن جهة قبضه بنفسه صار غاصبا ثم
مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وههنا كان الضمين للآكل
شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يجز اكلا الطعام

المكره لا يمكن جعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار
آكلا لطعام نفسه لا لطعام المكره الا ترى ان المكره متى كان شبعان
لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف مال فيجب
الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره
فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن
للانسان ان يأخذ آخر او يلقيه على مال فيتلفه او على نفس
فيقتل فيجب القصاص على المكره دون المكره ان كان القتل
عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ
ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة
لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد
الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا كان هالكا حكما اذ لا يجب
على الام نفقته عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من
مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل
وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى
هلاكه وتقييد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا ترخص لها في ذلك
لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب
الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم
والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة

الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود
بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل
للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة
قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله يكون قتله
بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني يرتفع الحرمة بالكلية
ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه
ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء
وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة اي انها
تسقط باذن صاحبها بالنص لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس
فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين اي
فيهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه
لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب وحسبنا الله ونعم الوكيل الحمد لله على التمام
والصلوة والسلام على سيد الانام وعلى آله الكرام
واصحابه العظام قد فرغ عن كتابته في اواخر
شهر ذي الحجة من شهور سنة اربع وخمسين والف
على يدي افقر عباد الله مصطفى بن الحاج ...
ببلدة سراي المحروسة حماها الله تعالى
عن النحوسة
آمين

قد تشرف باستصحابه بكرم الله تعالى في اليوم
الثاني والعشرين من شوال المكرم شهور
سنة تسع وخمسين ومائة وألف من الهجرة
من له العز والشرف الكرام